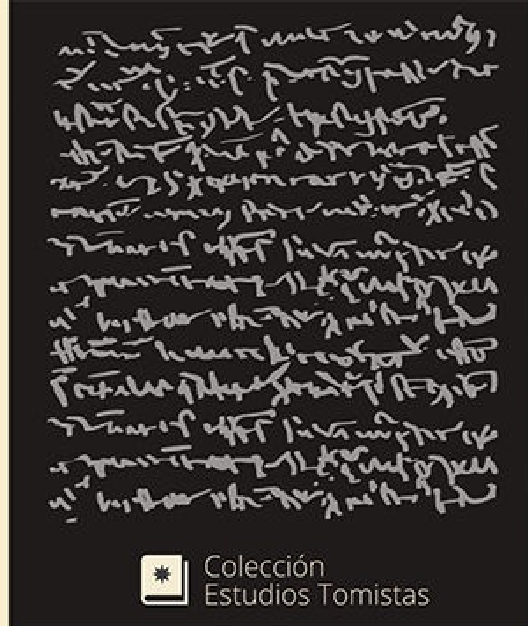
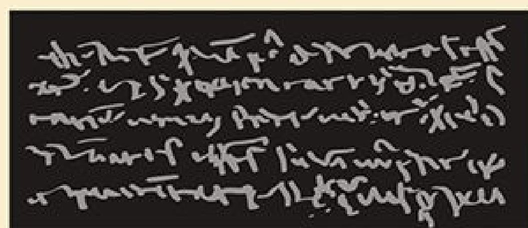


APUNTES DE FILOSOFÍA TOMISTA

Lucas Pablo Prieto

EDICIONES
COR
IESU



APUNTES DE FILOSOFÍA TOMISTA

COLECCIÓN ESTUDIOS TOMISTAS
VOLUMEN 5

PUBLICACIONES DE ESTUDIOS TOMISTAS

FRANCISCO CANALS, *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*

LUCAS PRIETO, HNSSC, *Apuntes de filosofía tomista*

EN PREPARACIÓN

THOMAS-JOSEPH WHITE, OP, *El Señor Encarnado. Estudio tomista de cristología*

EDWARD FESER, *Cinco pruebas sobre la existencia de Dios*

ROMANUS CESSARIO, OP & CAJETAN CUDDY, OP, *Tomás y los tomistas. El logro de Tomás de Aquino y sus intérpretes*

XAVIER PREVOSTI, HNSSC, *¿La libertad, indeterminación o donación?*

FRANÇOIS-XAVIER PUTALLAZ, *El mal*

THOMAS PETRI, OP, *Aquinas y la teología del cuerpo*

LUCAS PABLO PRIETO, HNSSC

APUNTES DE FILOSOFÍA TOMISTA



Primera edición: 2017
Segunda edición: 2020

Plaza San Andrés, 5
45002 - Toledo
www.edicionescoriesu.es
info@edicionescoriesu.es

ISBN e-book: 978-84-184670-4-2

ÍNDICE

ABREVIATURAS PRINCIPALES

Santo Tomás

BDT	Expositio super librum Boethii De Trinitate
CG	Summa Contra Gentiles
De Malo	Quaestiones disputatae de malo
De Pot	De Potentia Dei
De Ver	De Veritate
De Vir	De Virtutibus
I; I-II; II-II; III	Summa Theologiae
In AnPo	Expositio libri Posteriorum Analyticorum
In Met	Sententia libri Metaphysicae
In Phys	In libros Physicorum

Francisco Canals Vidal

TA	*Tomás de Aquino*
CF	*Cuestiones de Fundamentación*
FCV	*Obras Completas*
SEC	*Sobre la esencia del conocimiento*

Otros

AAS	*Acta Apostolicæ Sedis*
ASS	*Acta Supremae Sedis*
CEC	*Catecismo de la Iglesia Católica*
CTI	*Comisión Teológica Internacional*
DH	*Denzinger-Hünermann*
PG	*Migne, J.P. Patrología Griega*

NOTA PREVIA

El origen de estos apuntes se encuentra en las tutorías que he tenido que dar a seminaristas durante sus estudios de filosofía, con el fin de profundizar en lo que ya previamente han recibido. Por eso, y tal como indica el título, las siguientes páginas no pretenden ser una exposición sistemática y completa de los principales tratados de filosofía, sino simplemente unos apuntes, es decir, una presentación por lo general bastante resumida de algunos temas que considero importantes en orden a comenzar un estudio serio en la materia.

Como puede constatarse con facilidad, la orientación es claramente tomista, y por eso he optado por citar en extenso varios textos de santo Tomás (y también de otros autores) para introducir en la lectura de los originales. Por otra parte, y sobre todo por una razón práctica, he omitido casi cualquier cita para evitar que la lectura se haga en exceso pesada o académica. He incluido, sin embargo, al final de cada capítulo una pequeña bibliografía básica que considero útil al momento de profundizar o tan solo aclarar algunos puntos tratados en dichos capítulos.

Por último, conviene decir que no he pretendido ser original, pues simplemente he escrito lo que yo mismo había recibido de la mano de otros profesores, sobre todo de las muchas horas de clases (gran parte de lo que he puesto en estas páginas tiene su origen remoto en esas notas que tomé cuando asistí a ellas) y de largas conversaciones que he tenido con Antonio Amado. A él sobre todo vaya mi agradecimiento.

PRÓLOGO

El propósito con el que se escribió este trabajo fue el de servir como apuntes de filosofía para seminaristas. De aquí que, siendo un trabajo serio y profundo, no pretenda primeramente polemizar, ni tener un tono exhaustivamente académico. Su lectura intenta introducir al lector en lo que propiamente es el pensar filosófico. A saber, no se expone un sistema filosófico, sino que se rescata aquello que el magisterio ha venido a llamar filosofía perenne. Como nos recuerda el autor, «al hablar de pensar filosófico no hemos querido decir otra cosa, sino que existen verdades alcanzables por todo entendimiento y que constituyen un patrimonio común a la humanidad».

Es de agradecer el modo en que este pensar filosófico ha sido expuesto. No sólo por la falta de complejos a la hora de asumir la filosofía de santo Tomás, sino por la ausencia de un afán de novedades que, por desgracia, muchas veces brilla más que el sincero amor a la verdad. Esto explica que la lectura de esta obra sea fecunda y gozosa. Fecunda, porque enseña a pensar formalmente, y, por tanto, contribuye a la formación de un hábito intelectual; y gozosa, porque nos permite ascender a las más altas cumbres metafísicas. Es un verdadero tesoro en una época que abunda en cinismo intelectual.

Pero estar libre de afán de novedades no priva a este trabajo de ser un verdadero aporte al saber. A mi modo de ver, son principalmente dos los méritos que tiene. En primer lugar, rescatar la distinción de los saberes a partir de los grados de abstracción formal. El autor ha estructurado el trabajo teniendo en cuenta los límites y el alcance del primer y tercer grado de abstracción. Así, filosofía de la naturaleza y metafísica quedan perfectamente delimitadas y son pensadas en toda su formalidad. Hoy en día abunda la confusión sobre el modo en que se articulan los diversos saberes y la relación de unos con otros. El libro comienza con una exposición de la lógica, sigue con la filosofía de la naturaleza, la ética, y se corona finalmente con la filosofía primera. Sin pretender ser un tratado exhaustivo de cada una de estas materias, presenta los elementos fundamentales de cada una de ellas.

El segundo aporte ha sido recoger y profundizar el patrimonio filosófico de la llamada «Escuela Tomista de Barcelona», escuela iniciada por el padre Orlandis, s.j., y continuada por el magisterio de Francisco Canals Vidal, del cual han bebido muchos otros filósofos. Son muchos los aportes realizados por esta escuela. El presente libro tiene el mérito de recoger de modo unitario los más significativos aportes de esta escuela y ponerlos en relación de unos con otros. Todo ello bajo el elemento unificante y central de la comprensión del acto de ser como perfección de toda perfección. En efecto, como advertía el padre Orlandis, de lo que se trata es de llegar a alcanzar una síntesis.

A modo de introducción quisiera mencionar algunas de estas cuestiones filosóficas que han venido a ser puestas de relieve. En el tercer capítulo, se subraya la importancia

del estudio de la filosofía de la naturaleza, esto es, de una ciencia que tenga como objeto el ente móvil en cuanto tal, y que no sea ciencia fisicomatemática, sino propiamente filosófica. Esta ciencia, que se constituye a partir del primer grado de abstracción formal, es el cimiento a partir del cual se debe ascender en el saber. En efecto, corresponde a la física revelar la estructura hilemórfica del ente, decir qué sea la naturaleza, definir el movimiento y distinguir las diversas causas. Los conceptos de substancia, accidente, materia y forma -imprescindible para luego hacer metafísica- se han de adquirir en la consideración del ente móvil en cuanto móvil, no obstante, sean propiamente metafísicos. Para el tratamiento de estas cuestiones el autor ha seguido el magisterio de José María Petit, magisterio que a su vez ha recogido el legado filosófico de Juan de santo Tomás y de Cayetano.

Esta tradición filosófica, genuinamente aristotélica, considera que el objeto de la física, el ente móvil, «debe entenderse como la expresión de un modo particular de entidad al cual le compete la movilidad, o más precisamente la disposición al movimiento». Perspectiva que, como señala nuestro autor, «ha sido casi completamente ignorada en la tradición tomista, sobre todo a partir de los avances de la física experimental». La filosofía de la naturaleza, tal como la concibió Aristóteles, no mira meramente al ente «que se mueve», sino a aquel que, por estar constituido de tales principios y, en última instancia, por el grado de participación en el acto de ser, es móvil.

Una vez que ha sido definido el objeto general de la física, el ente móvil en cuanto tal, es posible reposar la mirada sobre el viviente. «El estudio del viviente corpóreo (y en particular el del hombre), como parte de la física tiene su punto de partida en la constatación de un hecho: entre aquellos entes que se mueven existen algunos que son agentes de su propio movimiento. A estos entes capaces de auto-movimiento les damos el nombre de vivientes». Es a la filosofía, y, en concreto, a la filosofía de la naturaleza, a la que le compete en primera instancia investigar formalmente qué sea el vivir. Esto, no obstante, como el mismo autor pondrá de manifiesto, el vivir sólo podrá ser plenamente comprehendido desde una metafísica del ser, pues, como ya atisbaba Aristóteles, «el vivir era para los vivientes el ser»[1]. Ahora bien, al estudioso del ente móvil se le manifiesta que vivientes son «aquellos entes capaces de determinar y modificar el propio dinamismo operativo para conseguir los fines a los que por naturaleza están inclinados». El valor de este apartado, más allá de la claridad de le exposición, está en estudiar al viviente corpóreo y sus facultades desde la consideración de que el vivir es analógico, y, que, por tanto, a mayor perfección en el obrar, más perfecto es el vivir. Esta es la clave para comprehender de modo unitario, y, sin embargo, no genéricamente, al viviente corpóreo.

El capítulo quinto está dedicado a la ética, saber que se encuentra a medio camino entre la filosofía de la naturaleza y la metafísica, y que propiamente es filosofía segunda. Para tratar sobre esta cuestión, el autor comienza distinguiendo las tres clases de actos humanos: teoría, praxis y póiesis, y argumentando a favor de la primacía de la vida contemplativa. En los tiempos que corren resulta especialmente provechoso volver a

afirmar que el hombre, ser personal y, por tanto, dignísimo en el orden del universo, sólo encuentra su plenitud en una actividad que es buscada por sí misma. La vida del hombre «tiende por su misma naturaleza a la contemplación, no a la acción, aunque (paradójicamente), por la potencialidad de su naturaleza intelectual, su vida se realiza en la multiplicidad de acciones». Todo este capítulo está escrito de modo sumamente claro y profundo, dejando en evidencia que la ética de santo Tomás es una moral de fines, en donde moral y fin último están completamente armonizados. «La ordenación última de todos los bienes humanos a la felicidad es pues el fundamento del orden moral».

El capítulo sexto se ocupa de la metafísica, actividad que, como pone de relieve el autor, no es un saber más dentro de los saberes, sin aquello a lo que se ordena de modo radical el ser personal en cuanto tal. De la mano de santo Tomás el autor define de modo riguroso el concepto de metafísica para luego –siguiendo la exposición de Balmes- determinar el triple fundamento de esta ciencia: el conocimiento que el alma tiene de sí, la afirmación objetiva del ente y el principio de no contradicción. Una vez puestos los cimientos, y siguiendo la magistral exposición que sobre esta cuestión elabora Cayetano, se nos explica cuál sea el objeto formal de esta ciencia. Todo esto como antesala para afirmar que el ser, «es el acto de los actos (incluso de la misma esencia)»; consideración pocas veces puesta suficientemente de relieve y, sin embargo, central para comprender la metafísica de santo Tomás. Una vez definido el objeto de la metafísica se argumenta a favor de la analogía de proporcionalidad como método propio de esta ciencia. Como nos recuerda el autor, «el olvido de la analogía, sobre todo de proporcionalidad, lleva a grandes errores en materias filosóficas y teológicas, ya sea porque se equivoquen realidades semejantes, ya sea porque se univoquen realidades que no responden a una única razón formal». Todo lo afirmado permite justificar el valor ontológico de la persona. En efecto, para santo Tomás el constitutivo formal de la persona es el ser: se es persona por la perfección del acto de ser participado. Ahora bien, siendo la persona ontológicamente incomunicable, tiene su perfección en la difusividad de sí; esto es así, de suerte que «la realización de todo el ser de la persona se encuentra en la amistad, pues la comunicatividad del acto en un ente personal no puede realizarse sino dándose la persona misma a otra, por amor, en comunión de vida». El amor de benevolencia es el amor que conviene a la persona, pues tan sólo ella es fin para sí. Siguiendo a santo Tomás, y en la línea de Bofill y Canals, el autor nos recuerda que lo más digno de ser contemplado, lo que es máximamente verdadero, es la persona.

El capítulo séptimo dedicado a la Teoría del conocimiento sigue la obra de Francisco Canals Sobre la Esencia del Conocimiento. Como no podía ser de otra manera, en el primer apartado se nos explica la identidad entre ser y conocer. Si el conocimiento en el hombre es cierto accidente, esto es así únicamente en virtud de la finitud entitativa del sujeto cognoscente: según su razón propia conocer no es sino cierto ser. Esto es, la naturaleza cognoscitiva no constituye una determinación de la sustancia en la línea predicamental. Se posee naturaleza cognoscente porque el cognoscente participa con tal perfección del acto de ser, que este resplandece con toda la infinitud del acto. De aquí que santo Tomás haya podido afirmar que el conocer supone en los entes cierto remedio

a su finitud cognoscitiva. Por el conocimiento, el cognoscente es capaz de trascender su determinación ontológica: se hace todas las cosas. Asumida la identidad entre ser y conocer, y atendiendo al acto perfecto de autoconocimiento que se da en Dios, se concluye que en el conocer en cuanto tal no se da oposición sujeto-objeto. La intelección perfecta no es sino la presencia del acto a sí mismo.

«El modo en que se realiza esta autopresencia es diversa en los diversos cognoscentes, pues sólo en Dios se identifica con su ser, mientras que en todo cognoscente finito se da una doble vertiente cognoscitiva que distingue la autopresencia del acto y su objetividad. Pero es preciso no olvidar que esta dualidad se debe a la limitación del sujeto y no a la esencia del acto, y que sólo es posible la intencionalidad sobre el fundamento de la intimidad». Está autopresencialidad cognoscitiva en el hombre se da bajo la forma de una autopresencia existencial, autopresencia que se puede identificar con la misma subsistencia del alma, pero que requiere de la realización de alguna operación inmanente para que pase a estar en acto, para sabernos siendo. A esta autopresencia existencial santo Tomás la denomina conocimiento del alma según que tiene ser en tal individuo, y la distingue explícitamente del conocimiento objetivo-esencial. Este conocimiento es el fundamento de todo acto de conocer.

«Aquí radica uno de los puntos fundamentales de la metafísica del conocimiento tomista; por arraigar el conocer objetivo en la autopresencia habitual del alma somos capaces de descubrir que la actualidad del ser es lo formalísimo de todo, pues el acto queda integrado como en su base en toda relación cognitiva».

No es el fin de este prólogo presentar un resumen de cada capítulo, bástenos decir que está recogida de modo magistral toda la síntesis de Canals acerca de la luz del entendimiento agente y la doctrina de Juan de santo Tomás sobre la emanación de un verbo mental como constitutivo del entender en cuanto tal. «Canals veía en esta afirmación del verbo como perteneciente a la estructura misma del entender la posibilidad de fundamentar verdaderamente el realismo y responder con argumentos sólidos a las objeciones idealistas que surgieron después de la revolución copernicana efectuada por Kant».

En el último capítulo dedicado a la teología natural es sintético y claro. Se afronta con rigor la cuestión de las cinco vías, evitando simplificaciones poco felices. Aunque todo el capítulo está tratado con mucho rigor, es especialmente destacable el dedicado al conocimiento divino. Siendo una cuestión muy ardua, es muy bien resuelta. La razón de esta claridad, sin duda es llevar la consideración de que el ser es perfección de toda perfección hasta sus últimas consecuencias. En la cuestión sobre la voluntad divina, el autor argumenta a partir del principio filosófico de la difusividad del bien. Desde aquí puede dar cuenta de que en Dios se dé una libertad eminente. Siendo el supremo bien, «se ama a sí mismo movido por su misma bondad, pero sin ninguna coacción ni externa ni interna». La difusividad del bien divino da razón de la creación superando cualquier determinismo físico o moral. Dios crea porque quiere.

Como he intentado mostrar, las cuestiones filosóficas tratadas en este libro son de una importancia nuclear. Siguiendo a santo Tomás y asumiendo el fecundo legado de la Escuela Tomista de Barcelona, el autor nos deja una síntesis que sin duda contribuirá a la formación intelectual de sus lectores. Ahora bien, la influencia más radical de la Escuela Tomista de Barcelona en este libro se reconoce en que, además de iluminar el entendimiento, mueve a la voluntad. Lo más varadero, digno de ser contemplado y objeto de amor de benevolencia, es la persona.

ROSARIO NEUMAN

Universidad San Dámaso

---

1. DA II, 4; 415 b 13

1. INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA

1.1 SANTO TOMÁS DE AQUINO[1]

1.1.1. Primeros años

Su personalidad humana, su obra y su acción, han podido a veces quedar ocultas, distraída la atención hacia su presencia pública y su amplio y secular influjo. Fue llamado desde los siglos medievales el doctor angélico, canonizado en 1323, declarado doctor de la Iglesia en 1567, proclamado como patrono de los estudios por León XIII en 1879, presentado como doctor común por Pío XI y como orientador de la ciencia teológica por el Concilio Vaticano II.

Tomás fue hijo, no primogénito, de una familia de antiquísima nobleza, en la que se cruzaba la sangre de ascendientes que habían pertenecido al patriciado romano, con la de los normandos, los últimos bárbaros invasores, tan prontamente asimilados a la cultura occidental romanogermánica, y vertebradores de edificios políticos en Inglaterra, en Sicilia y en Nápoles.

La fecha de su nacimiento se fija hacia 1224-25. Su hogar natal es el castillo de los condes de Aquino, Roccasecca. Su padre Landulfo y algunos de sus hermanos colaboraban y luchaban al lado del celebérrimo emperador Federico II. La educación de Tomás en Monte Casino, la abadía benedictina, no estaba desconectada, al parecer, de la esperanza ambiciosa de que algún día un miembro de la familia de los condes de Aquino fuese el abad de la influyente institución monástica.

La vocación dominicana de Tomás nace en él ya hacia sus veinte años. La hostilidad de su familia dará lugar a los hechos en torno a los que se configura la característica anécdota, con real base histórica. Algunos historiadores hablan incluso de oposición del propio Emperador a la vocación dominicana de Tomás: lo cierto es que su propia madre mueve a sus hermanos al secuestro del que había ya ingresado en la orden dominicana, para provocarle y para tentarle, para que abandone su vocación religiosa. El perseverante Tomás venció aquel primer obstáculo en su camino. Hay que recordar, a propósito de esto, y habida cuenta de que la propia familia le había enviado desde su infancia como oblato al monasterio benedictino, que las órdenes mendicantes, los dominicos y los franciscanos, eran entonces recientes; y tenían en la sociedad de su tiempo una posición que podría compararse a la de un gremio de la naciente y pequeña burguesía; mientras las grandes abadías estaban constituidas desde siglos entre los grandes centros de poder en la sociedad feudal.

Tomás fue un hombre de acción perseverante. Algunos psicólogos lo incluyen en su catálogo de ejemplos de talante «apasionado» (emotividad profunda, disponibilidad y constancia en la acción, reacción secundaria). Si tuviéramos que situarle desde otros

cuadros conceptuales podríamos tal vez decir de él que es un hombre religioso, especulativo, pero a la vez fuertemente orientado a ejercer su influencia, a través del pensamiento, sobre la sociedad humana.

1.1.2. Frentes universitarios

No interesa aquí detallar cronológicamente las etapas de su vida, más que en la medida en que nos sugieran el curso coherente de sus orientaciones y de sus tareas. En Colonia es discípulo de san Alberto Magno, el que abre definitivamente las puertas a Aristóteles en la tradición teológica occidental, y al que el contacto con la obra aristotélica estimula también en su empeño de atender a la experiencia y a conocer la naturaleza. Es la autoridad de su maestro Alberto la que lleva al joven «bachiller» Tomás al profesorado en París.

En París fray Tomás iba a tener que luchar de nuevo en un doble o mejor triple frente. Primeramente, había que defender la legitimidad de la presencia de los frailes mendicantes como maestros en la Universidad. Con una reacción que no se ha dado solo entonces en la Iglesia, había quienes exigían a los que habían hecho profesión de pobreza evangélica la renuncia al prestigio y a la influencia del saber teológico y filosófico. Entre el clero secular francés y entre los maestros seculares de las facultades parisienses, aquella línea que quería excluir de la Universidad a franciscanos y dominicos era predominante. Aquí tuvieron que luchar paralelamente ambas órdenes, san Buenaventura, el franciscano, y santo Tomás, el dominico.

Si para la orden franciscana, por su vocación originaria, había sido en algún momento algo problemático para su propia vida interna el tema de los estudios y las ciencias sagradas, para la orden de predicadores, para los dominicos, la cuestión ofrecía un aspecto distinto. Su lema era VERITAS, y la fundación de santo Domingo nacía para ser orden de predicadores y de doctores.

El cultivo de la ciencia sagrada y de todas las disciplinas humanas que aquélla exigía por sí misma, era algo intrínseco a su propia vocación en la sociedad cristiana.

Fueron necesarias intervenciones de los propios pontífices romanos para asegurar en París el derecho de los frailes mendicantes a la posesión de sus cátedras en la Sorbona; pero entre tanto la acción polémica del fraile Tomás se había ejercido decisivamente. Es característico de su mentalidad poderosamente sintética, capaz de comprender como implicado y exigido lo que otros ven como incompatible con una determinada misión, el que la defensa de los frailes mendicantes en su derecho a la docencia universitaria, la realizase en un opúsculo titulado *Contra los que impugnan el culto divino y la religión*.

El otro frente, o más propiamente doble frente, de significado más universal y permanente para el futuro de la cultura católica, era el que se planteaba entre la cerrada hostilidad anti-aristotélica de quienes invocaban la tradición y la autoridad de san Agustín, desde la facultad de Teología, y aquéllos que, desde la facultad de artes liberales, se entregaban, en nombre de la autoridad de Aristóteles y del Comentador,

Averroes, a concepciones filosóficas incompatibles con el creacionismo bíblico, con la afirmación de la individualidad personal del hombre y con su libre albedrío y responsabilidad moral.

Estos aristotélicos intransigentes, lo que conocemos como «averroístas latinos», se refugiaron en el lenguaje de la «doble verdad», para profesarse a la vez creyentes y negadores, en cuanto filósofos, de aquello mismo que decían creer.

Tomás de Aquino, siguiendo la ruta iniciada por Alberto de Colonia, asumió decididamente la opción por la filosofía aristotélica; hay que entender que el fraile Tomás es en su intención central como hombre de pensamiento, un cultivador de la ciencia sagrada, apoyado en la fe, cuyos artículos son el principio de la Teología, y muy atento a la tradición total de la Iglesia católica y por lo mismo y muy especialmente, un heredero y discípulo de san Agustín.

A través de su maestro Alberto hereda también mucho del neoplatonismo cristianogriego, en el pseudoDionisio, «el areopagita» para los medievales. Se ha dicho que Tomás es el más platónico de los aristotélicos, y tal vez sería también justo decir que es un teólogo discípulo de san Agustín que asume, en la construcción de una síntesis teológica, el pensamiento de Aristóteles.

De aquí la lucha en un doble frente. Santo Tomás, intérprete lúcido de Aristóteles, realiza con el aristotelismo lo que él mismo afirma haber realizado san Agustín con el platonismo: aceptar lo racionalmente verdadero, y por lo mismo conciliable con la verdad revelada, y rechazar lo falso, incompatible con la fe. De aquí su polémica contra la tesis averroísta de la «unidad del entendimiento», destructora de la personalidad del hombre. Contra ellos escribe: *Sobre la unidad del entendimiento contra los averroístas*. Nadie podrá acusar al fraile Tomás de haber caído en «las tinieblas del aristotelismo» de que hablaban los agustinianos. Pero parece claro que, cuando se enfrenta al aristotelismo averroísta, Tomás necesita en cierto modo también dejar patente su propia fidelidad a la ortodoxia.

Rechaza la tesis de la certeza y necesidad de que el mundo sea eterno, sin comienzo temporal; pero sostiene también que este comienzo temporal es algo conocido por la fe, puesto que la razón quedaría sin pruebas demostrativas en pro o en contra de la finitud del universo en el tiempo. Esta actitud, en la que sigue al judío Maimónides, escandalizaba a muchos, entre ellos a san Buenaventura. Pensaban que, al negarse la demostrabilidad racional de la creación en el tiempo, se debilitaba también la misma doctrina creacionista. Santo Tomás escribiría *Sobre la eternidad del mundo contra los murmuradores* para contraatacar en este frente, opuesto al de los averroístas.

Es muy característico de su mentalidad su alegato: querer armonizar la fe con argumentaciones filosóficas no suficientemente fundadas racionalmente, ni estrictamente demostrativas, no conduce a la defensa del misterio revelado, sino que da ocasión a la burla de los infieles y al desprestigio de la fe.

1.1.3. Aristotelismo

Su tarea de comentarista de Aristóteles ocuparía ya toda su vida, en París, más tarde en Italia trabajando junto a la corte pontificia, y en sus últimos años en Nápoles. Labor paralela a sus trabajos como exegeta de las Sagradas Escrituras. Por una lectura minuciosa y penetrante es, en uno y otro campo, una de las cimas por la calidad y la influencia de sus escritos. Cuando se le considera solo como un escolástico sistemático, no se atiende tal vez al hecho de que, dejando todavía incompleta la tercera parte de la *Summa Theologiae*, se dedicase en los últimos años de su vida a comentar a la vez los salmos, y las Cartas de san Pablo, y dos tratados «físicos» de Aristóteles *Sobre el cielo y el mundo* y *Sobre los meteoros*.

Tomás no asumió el aristotelismo con la actitud de quien sigue una corriente determinada, algo así como una moda intelectual. En pocos hombres hallaríamos, en la historia del pensamiento humano, una actitud tan consciente de independencia intelectual al servicio de la búsqueda de la verdad.

En la doctrina sagrada los principios están en las verdades reveladas contenidas en los símbolos y enseñadas por la Iglesia, y en este sentido en ella el argumento de autoridad es el máximo. Entiéndase que se trata de la autoridad divina, y que más hay que atender a la Iglesia que a san Agustín, a san Jerónimo o a cualquier otro doctor[2]. La misma razón del teólogo no puede someterse del mismo modo a la Tradición de la Iglesia que a la autoridad particular de los doctores.

En el terreno de los conocimientos asequibles a la razón humana por su misma luz natural, el argumento de autoridad es el ínfimo. Los hombres no filosofan para saber qué han dicho otros hombres, sino buscando conocer la verdad de las cosas. Tomás no asume el aristotelismo como optando por «la cultura vigente», o que estaba irrumpiendo en su tiempo, sino porque está convencido de las verdades de orden metafísico, filosófico natural, antropológico y ético que pueden hallarse en su obra. Ya san Agustín, dice [santo Tomás] con sutil ironía, siguió a Platón cuanto lo soportaba la fe católica[3]; advertencia implícita a sus adversarios agustinianos: si desde el aristotelismo pueden surgir interpretaciones incompatibles con la concepción cristiana del universo y del hombre, también podría ocurrir esto con el platonismo, desviación que consiguió ser evitada por el gran doctor cuya autoridad había sido hasta entonces hegemónica en la cristiandad occidental.

Y santo Tomás no calla sobre cuál fuese el grave peligro para la fe que se corría desde un platonismo incondicional: «es contrario a la fe afirmar que las esencias de las cosas no existen en las cosas mismas»[4]. Desde el platonismo podría dejarse de lado la realidad del mundo material para moverse solo en el mundo inteligible de las esencias y de las ideas; y desde esta perspectiva toda la doctrina revelada sobre la Encarnación, y la concreta historia de la salvación, tendrían que ser leídas solo como mitos sensibilizadores de una «realidad esencial» ajena a la concreción histórica.

La actitud armónica y sintetizadora de santo Tomás de Aquino, no intenta conciliar opuestos, sino reconocer el carácter complementario y correlativo de los principios que integran las realidades finitas del universo creado. En las concepciones aristotélicas

sobre el origen sensible del conocimiento intelectual y la unidad sustancial del hombre; sobre la analogía de los conceptos ontológicos, y sobre las estructuras actopotenciales que hacen posible explicar el devenir en el ente, y la naturaleza de los individuos poseedores de una misma esencia materialmente singularizada; encuentra un instrumento apto al servicio de la misma ciencia sagrada. Puede decirse que es una opción asumida como teólogo la que mueve a santo Tomás en lo filosófico a la recepción del pensamiento aristotélico.

1.1.4. Teocentrismo encarnacionista

El hilo conductor o impulso central de la tarea especulativa de fray Tomás, el dominico, lo hallamos expresado por él mismo en fórmulas expresivas e insistentes: la gracia –don divinizante– no destruye la naturaleza, sino que la presupone como el propio sujeto al que perfeccionar; así la gracia sobrenatural restaura y potencia la perfección humana en cuanto tal, además de exigirla previamente. La fe se presupone en el conocimiento racional, por esto la ciencia sagrada exige asumir instrumentos racionales verdaderos en su orden, es decir naturalmente verdaderos y cognoscibles por la luz racional humana. La virtud teologal de la caridad, amor de amistad entre el hombre y Dios posibilitado por la comunicación de la vida divina por Dios a los hombres, por medio de Jesucristo, asume y ordena la inclinación natural de la voluntad a los fines humanos en cuanto tales.

Teológicamente es santo Tomás el máximo doctor de un teocentrismo encarnacionista, esto es, centrado en el misterio de Cristo que «en cuanto hombre es para los hombres el camino»; y que «por medio de su humanidad nos comunica a nosotros los hombres la plenitud de la divinidad».

En sus grandes obras sistemáticas brilla genialmente la utilización de la filosofía aristotélica, con su realismo ontológico, y su concepción unitaria del hombre como viviente sensible racional, al servicio del mensaje central de la proporción y armonía entre la gracia y la naturaleza, carácter propio de su humanismo encarnacionista y teocéntrico.

1.1.5. Metafísica del ser

En esta perspectiva se comprende que tuviese también la necesidad de un esfuerzo original y creativo en el ámbito metafísico. Tomás de Aquino, en contraste con muchos autores que son menos originales de lo que aparentan, es, por el contrario, bajo apariencia de modesta pero independiente utilización de verdades ya adquiridas por otros, uno de los metafísicos más originales e innovadores que hallamos en la historia de la filosofía.

En su concepción del ente, de lo que es, y del ser como acto y perfección del ente, opera algo más que una transformación de la metafísica aristotélica del acto y la potencia. Es especialmente por esta creación genial por la que pudo decir Gilson que

«santo Tomás introdujo una filosofía irreductible a cualquier sistema del pasado, y que por sus principios permanece perpetuamente abierta al porvenir».

La independencia intelectual de santo Tomás es de tal manera auténtica que se muestra como incompatible con el empeño en decir lo nuevo por lo nuevo. Su actitud es sencillamente pensante, y por lo mismo respetuosa con los anteriores. Esto que como teólogo forma parte de su profunda implantación en la Iglesia, como pensador le lleva a los más inesperados aprovechamientos de cuestiones suscitadas por otros. Pero nos hallamos ahora con un caso en que el aprovechamiento es nada menos que una total inversión de perspectiva.

Avicena, el filósofo islámico que con Averroes ejerció en Occidente la máxima influencia en la recepción de Aristóteles, había advertido que, al entender la esencia de algo, no por ello entendemos la razón de que existe. Había expresado esto diciendo que en todas las cosas del universo su «existencia» es un accidente de las mismas, es decir, algo sobrevenido y no esencial.

Se introducirá así una concepción del ente que determinaría durante siglos el «esencialismo» en la metafísica occidental, conexo con lo que Martín Heidegger ha llamado «el olvido del ser». Para santo Tomás el planteamiento aviceniano fue ocasión de innovar profundamente la doctrina aristotélica sobre la potencia y el acto. La esencia finita, a la que no pertenece su propio ser, es en esta dimensión potencia o capacidad de ser. El ser o acto de existir no le sobreviene como accidente, sino que es el acto o perfección del ente mismo, «la actualidad de las esencias», «lo perfectísimo de todo».

Es el ser el constitutivo de la perfección de lo que es: «ninguna perfección tendría el hombre por su sabiduría, a no ser que por ella fuese sabio»; es decir, participase del ser según aquella cualidad. Y aunque el ser como acto sea contingentemente poseído por los entes creados; y éstos posean solo el acto y perfección finitos, esto patentiza que el ente finito participa del ser, pero no lo posee en virtud de su esencia. Esta correlación de la esencia finita como capacidad de perfección, y del acto de ser como perfección constitutiva del ente, define para santo Tomás al ente creado, solo últimamente explicable desde la comunicación de la perfección participada por el acto creador.

Por esta primacía del ser, así entendida, no se afirma la primacía de la contingencia o de la facticidad. Santo Tomás no puede ser calificado como «existencialista», y la metafísica del ser que él concibió queda realmente fuera y por encima de la dialéctica de las tensiones producidas en la modernidad filosófica. La apertura permanente de su sistema le deja fuera de las unidimensionalidades y unilateralismos posteriores, que no han representado, por lo mismo, un progreso en la comprensión de la realidad, sino la desintegración de una comprensión sintética de la misma.

1.1.6. Dignidad personal

La «metafísica del ser» posibilita a santo Tomás estructurar con rigor ontológico la doctrina de la jerarquía o gradación de los entes. Aquello que llamaba nuestro Jaime

Bofill *La escala de los seres*. En toda la naturaleza lo más digno y perfecto, y lo único en que el individuo existente es «por sí mismo apto para ser amado», es la persona. Carecería de sentido el universo creado si no fuese ordenado finalmente a la perfección y felicidad de los seres personales que forman parte de él, a la vez que le trascienden como capaces de alcanzar la contemplación y la amistad con Dios mismo. «Solo la criatura racional es por sí misma buscada en el universo, y todo lo demás en orden a ella».

Ciencia sagrada y disciplinas filosóficas concluyen en la obra de santo Tomás de Aquino en elaborar la más fundamentada doctrina sobre la dignidad personal del hombre que se haya pensado hasta hoy en el occidente cristiano. El hombre, sujeto y término único en el universo visible de «amor de amistad», único sujeto capaz de consumar la perfección de su ser en la «felicidad», es «imagen y semejanza de Dios» según la expresión bíblica, sobre la que habían reflexionado ya los Padres de la Iglesia y especialmente san Agustín.

Hallamos en santo Tomás algunas profundizaciones y progresos en este contexto. Los ángeles son ciertamente, como espíritus puros, más perfectos que el hombre en cuanto imagen de Dios, pero hay una dimensión en la que el linaje de los hombres se asemeja a Dios más que los propios ángeles, y esta no es otra que la paternidad, la fecundidad vital que causa naturalmente nuevos seres personales en el universo. «El hombre nace del hombre, como Dios nace de Dios».

Por esto replicando con audacia e ironía, esta vez menos contenida que otras veces, algún doctor griego, que por contaminación platónica hacía derivar la procreación humana de la situación subsiguiente a la caída original, santo Tomás advierte que es esta una tesis inconsistente, ya que obligaría a «reconocer como muy conveniente y necesario el pecado original, para que se pudiese seguir para la humanidad un bien tan grande como es la generación de los hijos».

Y a quienes piensan que, en el hombre no desintegrado por la pecaminosidad no se daría el placer en el acto generador, responde santo Tomás que «el deleite que sigue naturalmente una operación sería tanto más intenso cuanto más ordenada y pura la naturaleza humana».

Sobre su concepto del hombre y de su dignidad personal, y su convicción de que la plenitud de la vida personal, la felicidad, da sentido dinámico a todas las aspiraciones que ponen en marcha la vida humana, se fundamentan los riquísimos desarrollos éticos contenidos en su comentario a Aristóteles, y de manera excepcionalmente rica en los tratados de la segunda parte de la *Summa Theologica*. La ética de santo Tomás, que revela una personal experiencia humana, a la vez que asume e incorpora en una perspectiva cristiana tradiciones filosóficas, es una moral de fines, completamente alejada de lo que sería en la modernidad una moral de sentimientos, de normas formales, o de «valores» escindidos de la realidad de la vida humana.

Las virtudes morales refrenan las pasiones excesivas, pero causan en el hombre virtuoso las pasiones en el caso de que estas sean defectivas o ausentes. El deber moral

se funda en la necesidad de la consecución de un fin a que la vida se ordena; por esto la ley natural, que el hombre conoce por natural sindéresis, es «conforme a las inclinaciones de la naturaleza humana». La ordenación última de todos los bienes humanos a la felicidad es pues el fundamento del orden moral.

Tal vez para nuestros días tendría interés llamar la atención sobre el mensaje, profundamente humano, del gran teólogo encarnacionista y teocéntrico, llevando nuestra reflexión hacia las palabras con que introduce él mismo su comentario a la Metafísica de Aristóteles: «todas las ciencias y artes se ordenan a una sola cosa, a la perfección del hombre, que es su felicidad».

1.2. INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA

1.2.1. ¿Qué es filosofía?

Como definición real de filosofía es común proponer la siguiente: *ciencia de todas las cosas por sus causas últimas, adquirida mediante la luz natural de la razón*. Sin embargo, como introducción a la misma se suele señalar primero el significado etimológico del término (definición nominal). Al parecer habría sido Pitágoras el primero en utilizarlo de modo sustantivado, refiriéndolo a su propio oficio, con lo cual tampoco aclaró mucho el significado.

Transliteración directa del griego, es φιλοσοφία una palabra compuesta por φιλία y σοφία, que quiere decir literalmente amor a la sabiduría. Es interesante notar que el término amor tiene aquí un contenido específico. No es propiamente un amor de benevolencia, pero tampoco un puro desear. Se ama porque de algún modo se posee, pero se ama para poseer plenamente. Así, más que una posesión denotaría una tendencia. De este modo, el mismo nombre querría decir algo así como amor tendencial a la sabiduría porque ya se es de alguna manera sabio.

En este sentido (y tomando el término en su máxima radicalidad), la filosofía casi equivaldría al mismo pensar humano en cuanto capaz de trascender los contenidos categoriales o determinados para abrirse en ellos a la infinitud del entender. Por lo mismo, puede decirse que todo hombre es por naturaleza filósofo.

El gran misterio de la filosofía es que la sabiduría adquirida es *simpliciter infinita* (y por tanto nunca subordinada a otra cosa), y en este sentido, siempre superior a nosotros. Por ello, filosofa el que participa de algún modo de la verdad universal, aunque nunca pueda alcanzarla perfectamente. Ya Aristóteles había vislumbrado el carácter cuasi divino del pensar humano y su curiosa realización en un ente cuyo principio espiritual es forma de un cuerpo material:

> Por eso [por ser un fin en sí misma] podría ser considerada impropia del hombre, pues la naturaleza humana es esclava por muchos aspectos; de suerte que según Simónides, *solo un dios puede tener este privilegio*, aunque es indigno del varón no buscar la ciencia a él proporcionada[5].

Si atendemos a la definición real (la que citamos al comienzo), veremos lo que le corresponde como disciplina particular. Al decir esto no puede olvidarse que la filosofía

únicamente puede ser una disciplina entre otras porque somos finitos; en el cielo todos filosofarán, pero ninguno hará química. En primer lugar, se le asigna el nombre de ciencia, en cuanto aspira a conocer causalmente su objeto. Pero, puesto que intentará siempre remontarse a las últimas causas (últimas *quoad nos*, pero primeras *secundum se*), más que una ciencia particular recibe el nombre de sabiduría. Las ciencias estudiarían las causas segundas, la *sapientia,* las primeras.

Además, su carácter sapiencial radica en que a pesar de ser en apariencia una disciplina entre otras, lo propio que le corresponde es la universalidad del objeto, contemplado no como lo máximamente indeterminado, sino como lo más común en la línea de la actualidad. Santo Tomás afirma que el objeto de la metafísica (*analogatum princeps* dentro del saber filosófico) es el *ens commune*, pero que su comunidad no puede buscarse por la línea de la generalización potencial. No es confundiendo todas las cosas en un vago concepto como llegamos a pensar filosóficamente, sino porque mirando al ente lo contemplamos en toda su profundidad. Esta apertura a la realidad no se realiza mediante una disección analítica de la misma; al contrario, solo se alcanza por una mirada simple que contempla la realidad unificada en su principio.

El saber filosófico aspira a una visión de totalidad, no alcanzada por la suma de las partes, sino por la radical comprensión de todas ellas. Es muy importante captar la fundamental diferencia entre el estudio que puede haber del hombre en biología y en filosofía. Materialmente ambos estudian el mismo objeto, pero es completamente diversa la formalidad bajo la que lo estudian. Progresar en el conocimiento biológico del hombre no necesariamente coopera a comprender qué sea el hombre. Esto es lo que quiere decir estudiar desde las causas últimas.

Es típico de las filosofías racionalistas del s. XVIII (con Wolff a la cabeza, aunque es posible remontarse hasta los albores de la modernidad con Duns Scoto) el olvido de este fundamental principio, olvido que Kant tenía delante como esquema mental y que condicionará también el pensamiento posterior (Hegel llegará a decir que el ente es lo absoluto indeterminado). No es de extrañar el consiguiente vaciamiento de la metafísica y su desprestigio, al ser considerada simplemente como una ciencia de lo generalísimo y todas sus partes como ontologías regionales.

Aunque es una precisión que solo puede aparecer desde una perspectiva teológica, hay que recordar, por último, que progresamos en nuestros conocimientos con las solas luces de la razón, y tanto alcanzará esta a conocer, cuanto se encuentre dentro de su propio campo cognitivo. El CVI, en un documento de excepcional valor, afirmó que «existen dos órdenes de conocimiento, distintos no solo por su origen, sino también por su objeto»[6]. Y también que «jamás puede haber un verdadero conflicto entre ellas [la fe y la razón], puesto que el mismo Dios que revela los misterios y comunica la fe es el que comunicó al espíritu humano la luz de la razón»[7]. Aunque esto corresponda más a la teología, viene bien recordarlo y tenerlo siempre en cuenta en nuestro horizonte de reflexión.

1.2.2. Capacidad metafísica (infinitud)

Anteriormente mencionamos la infinitud como característica de la actualidad en que el entender consiste. Pero conviene detenerse y captar lo nuclear del problema. Dice Canals:

> Pero también allí [en la identidad formal entre el cognoscente y lo conocido] reconocemos que se trata de algo que solo ha sido alcanzado en algunos momentos, que se muestra con cierto carácter privilegiado, y por los que se han orientado algunas líneas de pensamiento filosófico. No hace falta decir que este trabajo se efectúa con la convicción de que solo desde las perspectivas abiertas por la comprensión del conocimiento en cuanto tal, liberada del obstáculo o tropiezo «naturalista», se puede mover el pensamiento humano por los verdaderos caminos de lo que sea verdaderamente filosófico[8].

Al hablar de filosofía siempre debe tenerse presente que lo que verdaderamente le corresponde por ser ella es la infinitud de su mirada. No aparece ni puede aparecer su objeto sino en la universalidad de la inteligencia, no entendida como posibilidad ilimitada de adquirir contenidos, sino como la actualidad que puede hacerlos aparecer. La razón es bastante sencilla: el oficio del sabio no es otro sino el de reducirlo todo a la unidad, pero no sería esto posible para él si no se situara en la perspectiva unitaria que fundamenta la multitud. Al final todo su intento es reducirlo y pensarlo todo en lo uno. Por eso la gran preocupación del filósofo en cuanto tal nunca es el estudio de lo particular, sino en todo caso, la contemplación en el particular de los principios universales.

No es extraño, por eso, que el pensamiento comenzara en los griegos cuando de algún modo comprendieron que existía cierta simetría entre el hombre y el universo, es decir, que el hombre al conocer era de algún modo el todo. Por ello resultan aún desconcertantes los ensayos de respuesta a la pregunta por el conocimiento. Es solo con Aristóteles (que califica de simples balbuceos a los intentos anteriores) cuando aparece formulada en toda su radicalidad; el problema filosófico aparece en el horizonte humano porque «el alma es en cierto modo todas las cosas»[9].

Profundizando en esta misma línea, ha sido doctrina común afirmar que en el origen de la filosofía se encontraba el asombro, el maravillarse frente al mundo. Esto significa que el hombre comienza a preguntarse por las cosas cuando de algún modo comprende la posibilidad de situarse al nivel de los fundamentos de la realidad. En este sentido, la filosofía aparece cuando el hombre contrasta la finitud del universo con la inconmensurabilidad de su alma, o lo que es lo mismo, cuando descubre que puede trascender su mundo circundante. Esto es lo que repite santo Tomás al inicio de su *Comentario a la Metafísica*: «la oración, la filosofía y la poesía son actos que escapan al mundo»[10], y esto es clave para comprender la naturaleza de esta actividad particular.

Sin embargo, al hablar de esta pretensión de totalidad, pareciera que quedan excluidas todas las llamadas filosofías segundas, pues solo la metafísica alcanzaría tal radicalidad. Y en cierto modo es verdad, pero no puede olvidarse que, por la potencialidad del entendimiento humano, es posible para él llegar a conocer las cosas en distintos grados de profundidad. De este modo es posible que se abra de algún modo a lo universal, pero

en un objeto parcial que no abarca la totalidad del ente. Es el caso de las llamadas *filosofías segundas* (que casi podrían reducirse en un planteamiento formal a la física), que realizan imperfectamente el ideal de sabiduría que se encuentra en la *Filosofía Primera*, de modo que todo lo que piensan las filosofías segundas está ya pensado en la metafísica, aunque de un modo más eminente y formal. Y lo que nunca se puede decir es que la filosofía primera se divide en las segundas como el género en las especies. Más bien hay que decir que la filosofía primera se divide en las segundas como un todo en sus partes potestativas o análogas.

1.2.3. La actividad incondicionada

Ya hemos dicho que la pregunta filosófica (que ya como pregunta es filosofía) solo puede surgir en la medida en que de algún modo el hombre cognoscente es capaz de trascender su propia limitación entitativa y comprender que por su entendimiento conviene con todo ente. Esto nos da una clave muy importante para comprender cómo surge la filosofía y cuál ha de ser la naturaleza de dicha actividad. En efecto, lo filosófico solo podrá mantenerse como tal en la medida en que se mantenga fiel a la experiencia original.

No es extraño en este sentido que Aristóteles pusiera como condición del pensamiento el ocio. Solo cuando nos paramos ante el mundo sin establecer con él una relación de necesidad o interés, puede aparecer la pregunta por las cosas en cuanto tales. De ahí que la filosofía en sí misma no sea una actividad ordenada por su propia estructura a otra cosa, sino que ella misma es fin; no se estudia filosofía para conseguir algo, sino simplemente porque su cuestionamiento originario es interesante. La filosofía puede ser, por tanto, también caracterizada como la actividad incondicionada, es decir, como aquella actividad que únicamente se ejerce por el valor que ella misma posee. Y es además una actividad fundamental en la vida humana porque esta inutilidad nos sitúa en el horizonte de lo gratuito, de lo que tiene valor por sí.

Por otra parte, ya en la antigüedad producía perplejidad esta dedicación de algunos hombres a la investigación de los principios, y es elocuente la anécdota que narra Platón sobre Tales y la esclava tracia:

> Es como el caso de Tales, que cuando estaba haciendo astronomía y mirando hacia arriba se cayó en un pozo. Y se dice que una sirvienta tracia, bonita y graciosa, se burló de él porque se esforzaba por saber lo que está en el cielo y le pasaba inadvertido lo que estaba delante de él y a sus pies. La misma burla se aplica a todos los que pasan su tiempo en la filosofía. Pues en verdad, a una persona de esta índole el que está cerca y el vecino les pasan inadvertidos; no solo lo que hacen, sino que falta poco para que no advierta si es un hombre o alguna otra criatura. Qué es el hombre, en cambio, y qué le conviene hacer o padecer a una naturaleza de tal índole, a diferencia de las demás, lo investiga y se esfuerza por indagarlo atentamente[11].

Al margen de lo acertado del juicio o de la veracidad de la imagen, lo que esta anécdota quiere transmitir es que el filósofo necesariamente debe situarse en una perspectiva que trasciende la mirada ordinaria de las cosas, pues solo de este modo puede aparecer lo verdadero en su plena y perfecta dimensión.

1.3. DIVISIÓN DE LAS CIENCIAS

1.3.1. Teoría breve de la ciencia

Cuando hablamos de filosofía, como hemos visto anteriormente, estamos hablando de una ciencia en sentido estricto, propio y formal. Ahora bien, cabe preguntarnos, antes de comenzar su estudio, qué sea la ciencia. Tal como fue entendida desde Aristóteles, la ciencia es un conocimiento cierto de un objeto por sus causas y que se adquiere por medio del silogismo demostrativo. En palabras de Juan de santo Tomás, la ciencia (en cuanto hábito) es el conocimiento cierto de la cosa por sus causas adquirido por demostración, o lo que es lo mismo, el hábito que versa sobre la conclusión a partir de proposiciones universales, necesarias e inmediatas. De ese modo, la ciencia humana (cierta silogística inferencial), como conjunto de conocimientos ciertos y verdaderos, consiste en un sistema de proposiciones relativas y dependientes unas de otras que dan cuenta de las relaciones causales que guarda el objeto estudiado con sus propiedades propias o secundarias.

Sin embargo, conviene no olvidar que propiamente la ciencia en estado silogístico es la ciencia en cuanto adquirida: el modo humano de proceder no es exactamente una pura deducción a partir de premisas, sino un razonar que cuando ha alcanzado un conocimiento verdadero es susceptible de ser formulado silogísticamente.

1.3.2. Objeto y ciencia

En la teoría de la ciencia el punto nuclear y constitutivo de la misma es la comprensión del objeto formal como aquello que posibilita todo el saber científico. Por él se adquiere la unidad fundamental necesaria para realizar argumentos demostrativos y necesarios, es decir, otorga una estructura ordenada y sólida al discurso científico. Por ello hay que mantener que, previa a toda reflexión científica se requiere como principio (*praecognitum*) la posesión del objeto (al menos confusa) desde el cual emergerá la ciencia; en efecto, no tendría sentido el dirigirnos a investigar algo si no supiésemos de antemano qué es lo que investigamos. Una aclaración: no puede olvidarse que la ciencia solo se da en el alma del cognoscente, por lo que la consideración de sus objetos nunca será *in esse rei*, sino siempre *secundum esse intelligibile,* esto es, según que están inmaterializados en la inteligencia.

Para que se produzca verdaderamente un conocimiento científico, se requiere que tales conocimientos estén estructurados en torno a un objeto. En efecto, el conocimiento científico se dice tal porque demuestra con necesidad y universalidad algo de algo; por lo mismo, si no existiese ese objeto que pretendemos estudiar, tampoco tendría sentido preguntarnos ni por sus causas ni por sus propiedades.

1.3.3. Objeto formal / material

Es oportuno ahora hacer una precisión respecto al objeto. Una realidad puede ser estudiada desde múltiples puntos de vista, dando origen a multitud de saberes. El

hombre, por ejemplo, puede ser objeto de estudio para la medicina, para la química, para la sociología o para la ética. Todas estudian al hombre, pero esto no quiere decir que todas sean la misma ciencia. La razón es porque en el ejemplo citado, el hombre en sí mismo considerado no constituye el objeto formal de ninguna de ellas, sino únicamente el objeto material, independiente de su captación científica. Para que se constituya el objeto formal, debe haber una particular perspectiva sobre el objeto material por el cual se distinga su estudio en una ciencia del de otra. Tendremos así la medicina que estudia el cuerpo humano en cuanto sanable, la química en cuanto sujeto de reacciones… el condicionamiento fundamental no es tanto la realidad en sí misma considerada (sujeto), sino la perspectiva formal con la que se la contempla al momento de pensar en la constitución de una ciencia (objeto formal).

La necesidad de un objeto formal es, por poner un ejemplo, como la de un punto céntrico en la constitución de una esfera o circunferencia; lo propio de tales figuras geométricas es que se forman por referencia a algo uno, en este caso, el centro. En un espacio puede haber multitud de puntos en múltiples relaciones, pero todo punto, si es de la esfera, es tal porque hay un punto central y está en una relación particular con él; de él procede (como punto de la esfera) y de él depende. Además, tal centro cohesiona y ordena los puntos liminares y da de ellos el argumento por el cual son parte de tal esfera. De modo semejante, el objeto formal es como el punto central de una ciencia que da razón de todas las proposiciones y teoremas que se adquieren en ella; dependen de él y lo que dicen lo hacen acerca de él. Ya se entiende que mientras no haya objeto tampoco habrá ciencia, sino en el mejor de los casos una pura inarticulación de conocimientos.

Situados en una perspectiva formal, la búsqueda del objeto equivale a preguntar ¿qué es lo uno?, ¿qué es aquello que sostiene y posibilita toda ciencia? Según que encontremos o no este concepto uno, el objeto formal (o también idea germinal), habremos encontrado también el momento crítico y básico dentro de la constitución de una ciencia. No nos preguntamos, sin embargo, solo por aquello distinto del concepto por lo que se distinguen las ciencias especulativas, sino, sobre todo, por su función unificadora y fundamental dentro de una ciencia que causa tal distinción. En efecto, solo en cuanto sepamos qué estudia una ciencia podremos delimitar su campo de estudio y decir también por qué se distingue de las otras. Cuando nos preguntamos, entonces, por una ciencia, no importa tanto la extensión o variedad de los conocimientos que puede adquirir ni tampoco sus fuentes (materialmente tomadas), sino el principio formal por el cual todos ellos alcanzan un estatuto epistemológico. Continuando con el ejemplo anterior, no importan tanto los puntos de la circunferencia, a no ser que formalmente los considere como puntos de la circunferencia. De otro modo serían simplemente puntos; pero nunca puntos científicos.

Ahora bien, al preguntarnos por el objeto formal debemos investigar dos cosas relativas entre sí; la primera (que trataremos en este capítulo, y se completará luego: →6.2) se refiere al proceso adquisitivo del objeto formal, es decir, a la objetivación. En un segundo momento (que se tratará en los apartados correspondientes: →3.1; 6.3)

hemos de preguntarnos por el contenido formal del mismo sobre el que versará toda la ciencia, es decir, por su objetividad.

1.3.4. División de la filosofía

Santo Tomás, en su teoría de la ciencia, situaba en el proceso de objetivación de una realidad el momento en que se constituye el objeto formal. ¿Por qué por la abstracción formal se distinguen las ciencias especulativas? La razón está en que, dado que el objeto de una ciencia es una definición, por ello es necesario diversificar las ciencias según los diversos modos de definir[12]. Ahora bien, puesto que la definición del objeto, es decir, su formalidad, depende de su distancia de la materia, habrá tantos objetos formales como se encuentren las cosas distintamente consideradas respecto a la materia. Dice santo Tomás:

> Se ha de entender que toda ciencia está en el intelecto en la medida en que algo se ha hecho inteligible en acto, abstrayéndolo de algún modo de la materia; así pues, según el diverso modo como las cosas se refieran a la materia, así se diversificarán las ciencias. A su vez, como toda ciencia se obtiene por demostración, y el medio de demostrar es la definición, es necesario que según el diverso modo de definir se diversifiquen las ciencias.
>
> Hay pues, que saber que hay cosas cuyo ser depende de la materia y sin materia no pueden ser definidas; en cambio hay otras que, aunque no pueden ser sin materia sensible, sin embargo, su definición no versa sobre dicha materia sensible. Y estas cosas difieren entre sí como lo curvo y lo respingón. Pues lo respingón existe en una materia sensible y es necesario que en su definición se ponga dicha materia sensible, pues respingón es nariz curva; y tales son todas las cosas naturales, como el hombre o la piedra. Lo curvo en cambio, aunque no pueda existir sin materia sensible, sin embargo, en su definición no se pone dicha materia sensible; y tales son todas las cosas matemáticas, como los números, las magnitudes y las figuras. Hay finalmente, otras cosas que no dependen de la materia ni según el ser ni según la razón; o bien porque nunca son con la materia, como Dios y las otras sustancias separadas; o porque no están en la materia sensible de modo general, como la sustancia, el acto y la potencia o el mismo ente.
>
> De esta tercera clase de cosas trata la metafísica; en cambio de aquellas cosas que dependen de la materia sensible según el ser, pero no según la razón, trata la matemática; mientras que de aquellas que dependen de la materia no solo según el ser sino también según la razón, trata la ciencia natural que se llama física[13].

De este modo se constituyen tres objetos diversos entre sí por los tres grados de abstracción formal, porque solo hay tres modos de realizar esta consideración, cada uno más intenso que el anterior [sobre el ente *primum cognitum*]. El primero, cuyo término es el ente móvil, se refiere a lo que no puede ser ni ser pensado sin materia; esto es, se refiere a lo que es con materia sensible, pero no con esta materia. Este es el objeto de la física, el ente móvil en cuanto móvil. El segundo, se refiere a lo que no es sin materia, pero que puede pensarse sin ella; posee tan solo materia inteligible. Y el último grado, aquel que ha depurado completamente a su objeto de sus notas potenciales, concibe a su objeto abstrayendo de toda materia.

1.4. INTELLIGO UT CREDAM

1.4.1. Pensamiento y sistema

Para comprender qué quiere decir el magisterio de la Iglesia cuando recomienda el estudio de santo Tomás, es necesario hacer una distinción previa. Una cosa es el pensar filosófico, alcanzable por todo hombre, y otra es la sistematización filosófica. El primero

es patrimonio común de toda inteligencia, mientras que el segundo corresponde a la particular articulación de las verdades poseídas con anterioridad a la reflexión.

> La capacidad especulativa, que es propia de la inteligencia humana, lleva a elaborar, a través de la actividad filosófica, una forma de pensamiento riguroso y a construir así, con la coherencia lógica de las afirmaciones y el carácter orgánico de los contenidos, un saber sistemático. Gracias a este proceso, en diferentes contextos culturales y en diversas épocas, se han alcanzado resultados que han llevado a la elaboración de verdaderos sistemas de pensamiento. Históricamente esto ha provocado a menudo la tentación de identificar una sola corriente con todo el pensamiento filosófico. Pero es evidente que, en estos casos, entra en juego una cierta «soberbia filosófica» que pretende erigir la propia perspectiva incompleta en lectura universal. En realidad, todo sistema filosófico, aun con respeto siempre de su integridad sin instrumentalizaciones, debe reconocer la prioridad del pensar filosófico, en el cual tiene su origen y al cual debe servir de forma coherente[14].

Tal como indicábamos en el capítulo anterior, la filosofía arraiga en la misma naturaleza humana en cuanto es el despliegue de su intelectualidad. No todo hombre filosofa rigurosamente, pero todo hombre puede pensar y descubrir la verdad del ente, abriéndose a ser todas las cosas inteligiblemente. «Es como si nos encontrásemos ante una filosofía implícita por la cual cada uno cree conocer estos principios, aunque de forma genérica y no refleja»[15]. Supuesta ya esta apertura a la realidad, entonces podemos intentar estructurar lógica y coherentemente aquello que previamente hemos conocido.

Obviamente esto no quiere decir que todas y cada una de las verdades sean poseídas de un modo anterior al estudio, pero sí hay que afirmar que los principios fundamentales son anteriores lógica y cronológicamente a su sistematización. Otra cosa es que una vez asumidos, sea posible profundizar en ellos y extraer conclusiones que no se conocían.

Este segundo momento del pensamiento es lo que comúnmente se entiende como sistematización. Y por sistema, para precisar los términos, entendemos tal cuerpo de doctrinas en el que todas las verdades están ordenadas en un axioma fundamental (no entendido matemáticamente) o por lo menos en un número reducido de axiomas generales que no es posible reducir en unidad.

Es difícil enumerar cuáles son tales principios dados, aquel *núcleo de conocimientos filosóficos cuya presencia es constante en la historia del pensamiento*, pero siguiendo a san Juan Pablo II[16] podemos enumerar algunos que aunque básicos, en muchas filosofías modernas no se encuentran por ninguna parte; el principio de no contradicción, el de finalidad, de causalidad, *la concepción de la persona como sujeto libre e inteligente y su capacidad para conocer a Dios, la verdad y el bien*, lo mismo que muchos otros preceptos morales (entre los que podríamos enumerar el respeto a los vínculos familiares, la prohibición de matar al inocente, de robar y de cometer adulterio, entre otros), todo lo relativo a la naturaleza de nuestro conocimiento, la correcta comprensión de la naturaleza humana, los principios metafísicos fundados en la verdad y algunos otros.

De aquí se sigue que toda sistematización filosófica, es decir, toda estructuración lógica (rigurosa) del pensar filosófico, será válida tanto en cuanto respete lo dado en tal pensar. Se constituirán así filosofías en continuidad con el sentido común y que además posibilitarán luego una comprensión profunda de las verdades católicas. Sin embargo, en

la medida en que un sistema se aparte de las verdades contenidas en el patrimonio común del pensamiento, por ello mismo se transforma en algo incompatible con la verdad. En este sentido decía santo Tomás que, si se aparta de ello, más que filosofía será una corrupción de la misma.

Ahora bien, puesto que tal sistematización es una ordenación lógica humana del pensamiento, es imposible que un solo sistema agote todas las posibilidades de explicación. La razón, en último término es muy clara: no podemos reducir la sabiduría infinita a nuestros pobres esquemas conceptuales (de lo cual no se sigue que no podamos pensar o acercarnos a tal sabiduría). Puesto que nunca podemos hacer pasar lo absoluto (ni tampoco lo trascendente) por nuestras categorías finitas, un sistema por su misma naturaleza es incapaz de abarcar la totalidad.

Obviamente no podemos concluir de aquí que todo sistema sea por principio válido para explicar la realidad, pues aun cuando existan algunos que respeten aquellas verdades que se contienen en el auténtico pensar filosófico, no queda por ello garantizada ni su correcta estructuración lógica ni tampoco la correcta profundización en las verdades esenciales.

1.4.2. Preambula fidei

Aunque tampoco es un tema que venga exigido por el mismo planteamiento de la cuestión, puede ser útil tratar acerca de lo que la tradición ha llamado preámbulos de la fe y que vienen a ser como una introducción racional a la teología. Así quedará claro, por una parte, el alcance real de la filosofía (y también sus límites), pero mostrará también por otra, la necesidad de ella al momento de acoger y reflexionar sobre la fe.

> Hay que decir que los dones de la gracia se añaden a la naturaleza de una manera tal que no la eliminan, sino más bien la perfeccionan; por ello la luz de la fe, que se nos infunde gratuitamente, no destruye la luz de la razón natural que nos ha sido infundida. Y aunque la luz natural de la mente humana resulte insuficiente para manifestar lo que se nos manifiesta por la fe, sin embargo, es imposible que aquellas cosas que se nos han transmitido mediante la fe de parte de Dios sean contrarias a las que poseemos por naturaleza. Sería preciso que uno de los dos fuera falso; y como ambos nos vienen de Dios, Dios resultaría para nosotros el autor de la falsedad, lo cual es imposible. Más bien, como en lo imperfecto se encuentra cierta imitación de las cosas perfectas, en aquello que conocemos mediante la razón natural, hay ciertas semejanzas de lo que se nos comunica mediante la fe.
>
> Así como la doctrina sagrada se funda en la luz de la fe, la filosofía se funda en la luz de la razón natural; por ello es imposible que lo que contiene la filosofía sea contrario a lo que es de fe, aunque sea inferior a esto último. Lo que proviene de la filosofía contiene algunas semejanzas de aquello y ciertos preámbulos de la fe, como la naturaleza es un preámbulo a la gracia. Si en las afirmaciones de los filósofos se encuentra algo contrario a la fe, esto no es filosofía, sino más bien un abuso de la filosofía por defecto de la razón. Y por eso es posible, mediante los principios de la filosofía rechazar un error de este tipo, ya mostrando que es completamente imposible, ya mostrando que no es algo necesario. Así como las cosas de la fe no se pueden probar de manera demostrativa, tampoco lo contrario a ellas se puede mostrar de manera demostrativa que son falsas, pero se puede mostrar que no son [argumentaciones] necesarias.
>
> De este modo podemos emplear la filosofía en la doctrina sagrada de tres maneras. En primer lugar, para demostrar aquellas cosas que son preámbulos de la fe, que es necesario conocer en la fe, como son aquellas cosas que se prueban en filosofía acerca de Dios mediante razones naturales, como que Dios existe, que es uno y otras cosas de este tipo, ya sea acerca de Dios o de las criaturas, que la fe supone. En segundo lugar, para

conocer mediante algunas semejanzas aquellas cosas que son de fe, como hace san Agustín en el libro *De Trinitate*, en el que emplea muchas semejanzas tomadas de las disciplinas filosóficas para manifestar la Trinidad. En tercer lugar, para resistir a aquellas cosas que se dicen contra la fe, ya sea mostrando que son falsas, ya sea mostrando que no son [argumentaciones] necesarias.

Sin embargo, al emplear la filosofía en la doctrina sagrada se puede errar de dos maneras. En primer lugar, empleando aquello que es contrario a la fe, que no es de la filosofía, sino más bien una corrupción o abuso de la misma, como hizo Orígenes. En segundo lugar, incluyendo lo que es propio de la fe dentro de los límites de la filosofía, como si alguien solo quisiera creer aquello que puede tener mediante la filosofía, cuando, por el contrario, es la filosofía la que debe ser reconducida a las fronteras de la fe, según lo que dice el Apóstol «llevando todo entendimiento a la obediencia de Cristo»[17].

Por tanto, preámbulos de la fe son todas aquellas verdades alcanzables por el entendimiento humano (por sus solas fuerzas) y que se exigen para poder acoger la fe. Por ejemplo, no tendría sentido creer en el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob si se sostuviera al mismo tiempo racionalmente que no existe. De igual modo sería imposible mantener una vida moral cristiana si filosóficamente se afirmara un determinismo físico absoluto. Obviamente esto no significa que todos y cada uno de los creyentes antes de realizar un acto de fe haya tenido que justificar la existencia de Dios y el libre albedrío; sí hace falta que los tenga implícitamente y no negados. Además, como de hecho muy pocos pueden llegar a realizar esta argumentación, Dios en su misma revelación sobrenatural ha incluido contenidos que por la sola razón podrían alcanzarse[18], y dicho negativamente: «Es notoriamente falsa la opinión de los que dicen que es completamente indiferente, respecto a la verdad de fe, lo que se piense sobre la creación, siempre que se tenga una opinión certera sobre Dios, un error sobre la creación produce una idea falsa de Dios[19]».

1.4.3. Libertas scholarum

Hemos establecido ya la legitimidad de todo sistema que se subordine al pensar filosófico, pero surge, sin embargo, una pregunta (sobre todo dentro de nuestro contexto donde la investigación de la razón está al servicio del misterio revelado): ¿qué sistemas han de preferirse sobre otros al momento de comenzar un estudio filosófico? La Iglesia desde siglos remotos ha recomendado a santo Tomás como maestro seguro del pensamiento, y a pesar de ello, nunca ha impuesto su estudio a las facultades católicas; al contrario, ha defendido la *libertas scholarum*[20] siempre y cuando tal sistema o doctrina esté no solo de acuerdo con el pensar filosófico, sino también con la misma verdad de la Iglesia. Pío XII lo recordaba en un discurso:

No se confunda la doctrina católica y las verdades naturales con ella conexas, reconocidas por todos los católicos, con los esfuerzos de los hombres eruditos para explicarlas, ni tampoco con los elementos propios por los que se diferencian entre sí los varios sistemas filosóficos y teológicos que se hallan en la Iglesia […]. Ninguna de semejantes explicaciones constituye la puerta para entrar en la Iglesia […], ni siquiera del más santo e insigne Doctor se ha valido la Iglesia como de fuente originaria de la verdad[21].

Según la idea del Pontífice, la Iglesia católica no ha hecho suyo ningún sistema de pensamiento, ni siquiera el de santo Tomás, y consiguientemente, deja abierta la posibilidad de profesar cualquiera que se ajuste a la verdad revelada y a la verdad

alcanzada con certeza por la filosofía tanto antigua como cristiana (que no son patrimonio de ningún pensador, sino de toda la humanidad).

En realidad, lo que subyace es una profunda y verdadera comprensión entre las relaciones de la fe y la razón y una afirmación de la capacidad metafísica natural de todo hombre. La teología, al momento de explicar el misterio revelado (constituyen las premisas de su reflexión), se sirve de aquellas nociones que son alcanzables por todo entendimiento humano, e incluso utiliza como instrumento algunos términos filosóficos y extra-bíblicos que por su contenido son útiles para expresar el dogma de fe. La razón es muy clara: puesto que tanto una como la otra proceden de una única fuente, no hay inconveniente en servirse de lo inferior para explicar lo superior. De este modo se sirve del pensar filosófico verdadero, pero no restringiéndolo a un sistema más o menos aceptable, sino afirmando las bases que son y han de ser comunes a todos ellos. Por ello puede la teología usar de términos aceptando el significado que el sentido común puede alcanzar, aunque no explicado su contenido.

Así, por ejemplo, ocurrió en el Concilio de Vienne[22] que condenó las doctrinas del franciscano espiritualista Olivi y definió que el alma humana es verdadera forma del cuerpo (contra todo neoplatonismo dualista). Tenemos, sin embargo, no la asunción de un «modelo explicativo particular» dentro de la definición dogmática, sino la declaración de una verdad de orden natural conexa necesariamente con la fe. De hecho, negar el carácter formal al alma humana imposibilita la comprensión de la Encarnación. Ahora bien, cómo sea el alma forma de un cuerpo y cómo se entienda su mismo carácter formal, no queda contenido en la exposición de tal verdad, sino que será tarea de los diferentes filósofos el explicarlo. De hecho, hay profundas discusiones entre sistemas que afirman la verdad del dogma (otra cosa es que lo expliquen mejor o peor).

1.4.4. Aquellas cosas que son capitales…

Es posible y necesario dar un paso más. Al hablar de pensar filosófico no hemos querido decir otra cosa, sino que existen verdades alcanzables por todo entendimiento y que constituyen un patrimonio común a la humanidad. Este pensar se corresponde con lo que algunos teólogos han llamado sentido común o filosofía del ser en estado rudimentario, y que el magisterio contemporáneo ha calificado como filosofía perenne.

Aquí es donde ha de entenderse, radicalmente, la recomendación pontificia de santo Tomás como guía de los estudios. Lo que sucede con el pensamiento del Doctor Común (que tampoco constituye propiamente un sistema) es que él como ninguno fue capaz de respetar en sus fundamentos todas las verdades que pertenecían al pensar filosófico, de tal manera que adentrarse en su pensamiento es como desplegar todo aquello que se contenía como en germen en el sentido común.

Un famoso documento de principios del siglo pasado del papa san Pío X declaraba que aquellas cosas que son capitales en el pensamiento de santo Tomás «no deben ser tenidas en el género de las opiniones sobre las que es lícito disputar en sentidos opuestos, sino

que deben entenderse como los fundamentos sobre los que se apoya toda ciencia natural y divina»[23].

La recomendación magisterial de santo Tomás, por tanto, no es como pretenden algunos una supuesta canonización de su sistema, de tal manera que quien quiera filosofar tenga que ser tomista, sino el reconocimiento de que quien quiera pensar bien, lo hará al modo como santo Tomás lo hizo. Más que una pura preferencia por un sistema, es el mandato explícito de pensar siempre en continuidad con el pensar filosófico. Y esto solo puede hacerse desde aquellas verdades que pertenecen al patrimonio común del pensamiento y que por una singular gracia divina fueron clara y sencillamente explicitadas por el Doctor Común.

Supuesto esto, también se comprende que se favorezca y fomente el estudio y método de santo Tomás, pues si fue capaz *con un entendimiento casi angélico* de presentar los principios basares de toda filosofía, no lo fue menos en extraer de ellos las conclusiones, constituyendo así, toda la estructura de su pensamiento, una de las más acabadas síntesis que se pueden encontrar en la historia universal.

Por ello recordó también san Pío X que «un tal tesoro de doctrina no permite la sana razón que se desprecie, ni la fe tolera que se mutile o disminuya, sobre todo porque, una vez privada la fe católica de esa sólida defensa, en vano buscaría ayuda en otras filosofías más o menos aliadas con el materialismo, con el panteísmo o el modernismo»[24].

1.4.5. Autoridad

El magisterio de la Iglesia, casi desde la muerte de santo Tomás, ha recomendado acudir a él para adentrarse tanto en las verdades filosóficas como teológicas. Aunque podrían citarse numerosos testimonios de ello, aquí simplemente ofreceremos a modo de resumen histórico los que nos parecen más ilustrativos.

El Pontífice (Juan XXII) que tuvo el honor de introducirlo en el número de los santos, declaró en la bula de canonización que él iluminó a la Iglesia más que ninguno de los otros doctores, y que más se aprende en sus libros en un año, que durante toda la vida *en los libros de los demás*. Expresamente fue corroborada esta afirmación por san Pío XI en su encíclica sobre santo Tomás[25]. A partir de entonces, superando la primera oposición en algunos ambientes eclesiales (recuérdense las condenaciones del obispo de París Esteban Tempier), su prestigio fue en aumento, al punto que el famoso cardenal Bessarión, ortodoxo integrado al seno de la Iglesia romana, llegó a decir luego del Concilio de Ferrara-Florencia que santo Tomás era *el más sabio de los santos y el más santo de los sabios*. Poco después afirmaría Cayetano que *por haber venerado en gran manera los antiguos Doctores sagrados, obtuvo de algún modo la inteligencia de todos*.

Fue san Pío V en 1563 quien lo elevó al número de los doctores de la Iglesia (en ese entonces no había más que cuatro, los llamados padres latinos), y lo llamó *luz clarísima de la Iglesia*, y a su doctrina la calificó como *regla certísima de nuestra fe*. Este primer

impulso fue el que dio origen a la edición *Piana* de las obras completas del santo, que aún hoy goza de autoridad. Su *Summa Theologiae* mereció el honor único y singular de estar como libro de consulta junto con la Sagrada Escritura en el altar que presidía el Concilio de Trento. A partir de entonces, no ha dejado de recomendarlo el Magisterio como maestro seguro de la filosofía y de la teología; de ahí que Pío XI recordara que honrando a santo Tomás se honra al mismo Magisterio.

Pero sin duda quien merece un lugar especial dentro de las recomendaciones magisteriales es León XIII por su decisivo impulso al tomismo contemporáneo (gracias a él se comenzó la publicación de las obras completas de santo Tomás críticamente anotadas, llamada por ello *Leonina*). Muy poco tiempo después de subir a la sede de Pedro (1878), publicó la encíclica *Aeterni Patris* (imitando en el *incipit* el comienzo del *Compendio de Teología*), recomendando volver a las fuentes sanas del tomismo. Y lo hacía fundado en una verdad muy clara:

> Si alguno fija la consideración en la acerbidad de nuestros tiempos, y abraza con el pensamiento la condición de las cosas que pública y privadamente se ejecutan, descubrirá sin duda que la causa fecunda de los males, tanto de aquellos que hoy nos oprimen, como de los que tememos, consiste en que *los perversos principios sobre las cosas divinas y humanas, emanados hace tiempo de las escuelas de los filósofos, se han introducido en todos los órdenes de la sociedad recibidos por el común sufragio de muchos*. […] Por el contrario, si está sano el entendimiento del hombre y se apoya firmemente en sólidos y verdaderos principios, producirá muchos beneficios de pública y privada utilidad. Ciertamente no atribuimos tal fuerza y autoridad a la filosofía humana, que la creamos suficiente para rechazar y arrancar todos los errores; pues así como cuando al principio fue instituida la religión cristiana, el mundo tuvo la dicha de ser restituido a su dignidad primitiva, mediante la luz admirable de la fe, «no con las persuasivas palabras de la humana sabiduría, sino en la manifestación del espíritu y de la virtud» (1Cor 2,4) así también al presente debe esperarse principalísimamente del omnipotente poder de Dios y de su auxilio, que las inteligencias de los hombres, disipadas las tinieblas del error, vuelvan a la verdad. Pero no se han de despreciar ni posponer los auxilios naturales que, por beneficio de la divina sabiduría, que dispone fuerte y suavemente todas las cosas, están a disposición del género humano, entre cuyos auxilios consta ser el principal el recto uso de la filosofía[26].

San Pío X, haciendo frente al modernismo volvió a mandar el estudio de santo Tomás como remedio ante las modernas herejías:

> Queremos y definitivamente mandamos que la filosofía escolástica se ponga por fundamento de los estudios sagrados […] y cuando prescribimos que se siga la filosofía escolástica, entendemos principalmente la que enseñó santo Tomás de Aquino. Y a los maestros les exhortamos a que tengan fijamente presente que el apartarse del Doctor de Aquino, en especial en las cuestiones metafísicas, nunca será sin grave detrimento[27].
>
> [Aún más] una vez conmovidos, o de algún modo pervertidos tales fundamentos [aquellos que son capitales en santo Tomás], se sigue necesariamente que los alumnos de las disciplinas sagradas ni siquiera entiendan el significado de las palabras con las que el magisterio de la Iglesia propone los dogmas revelados por Dios[28].

Con motivo del VI centenario de la canonización del santo, Pío XI publicó la *Studiorum Ducem*, donde afirmaba:

> Para evitar los errores, que son la causa primera de las miserias de nuestros tiempos, es preciso permanecer fieles, hoy más que nunca, a las doctrinas de santo Tomás. […] Así pues, del mismo modo que se les dijo a los egipcios cuando estaban grandemente necesitados «¡id a José!», para poder alimentar sus cuerpos, así hoy, a todos los hambrientos de verdad, Nos les decimos: «¡id a Tomás!», para que os de él, que tiene tanta abundancia, el pasto de la sana doctrina y el alimento para la vida eterna[29].

En el mismo sentido se ha expresado el magisterio posterior. No ha habido Pontífice que no lo haya recomendado, y su nombre se encuentra expresamente citando en el actual Código de Derecho Canónico (CIC 251). Para terminar, reproducimos un texto de san Juan Pablo II de su encíclica *Fides et Ratio*:

> A la luz de estas reflexiones [relaciones entre la fe y la razón], se comprende bien por qué el Magisterio ha elogiado repetidamente los méritos del pensamiento de santo Tomás y lo ha puesto como guía y modelo de los estudios teológicos. Lo que interesaba no era tomar posiciones sobre cuestiones propiamente filosóficas, ni imponer la adhesión a tesis particulares. La intención del Magisterio era, y continúa siendo, la de mostrar cómo santo Tomás es un auténtico modelo para cuantos buscan la verdad. En efecto, en su reflexión la exigencia de la razón y la fuerza de la fe han encontrado la síntesis más alta que el pensamiento haya alcanzado jamás, ya que supo defender la radical novedad aportada por la Revelación sin menospreciar nunca el camino propio de la razón[30].

1.4.6. XXIV Tesis tomistas

A principios del siglo pasado, hubo un particular acto de la Santa Sede referido a las enseñanzas de santo Tomás: con el ánimo, al parecer, de delimitar claramente cuáles eran los principios y la doctrina del Aquinate frente a la escuela suareciana, la Sagrada Congregación de Estudios publicó un documento en el que se recogían afirmaciones principales de la filosofía tomista y que podían caracterizarse sobre todo como puntos en los que el tomismo difería de otras escuelas filosóficas.

Canals recordaba, sin embargo, las palabras irónicas y clarividentes de su maestro el P. Orlandis, quien comentando las XXIV tesis decía que era una suerte que el latín no poseyera artículos determinados, pues ciertamente dichas tesis eran principios y enunciados mayores de la filosofía tomista, pero no *los* principios y enunciados mayores (*principia et pronunciata maiora*). Es decir, esta axiomatización del pensamiento tomista es un instrumento útil para acercarse a él, pero insuficientes para sugerir las líneas centrales y más profundas de su síntesis. Canals, a modo de invitación a la búsqueda de la síntesis filosófica de santo Tomás y sin querer ofrecer un desarrollo completo de la síntesis, publicó en un escrito un elenco de ochenta y una tesis que sugerían líneas para una auténtica expresión de lo que sería el pensamiento tomista[31].

1.5. BIBLIOGRAFÍA

Forment, E., *El oficio del sabio*, Ariel, Barcelona 2007.

Letelier Widow, G., *Lecciones Fundamentales de Filosofía*, UST, Santiago de Chile 2012.

Pieper, J., *El ocio y la vida intelectual*, Rialp, Madrid 2003.

Pieper, J., *Introducción a Tomás de Aquino*, Rialp, Madrid 2005.

Torrell, J.-P., *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris, 2015.

Vigo, A., *Aristóteles. Una introducción*, IES, Santiago de Chile 2007.

---

1. Escrito inédito por Francisco Canals Vidal. La división del texto es propia.

2. Cf. Tomás de Aquino, *STh* II-II, q. 10, a. 12 corp.
3. Cf. Id., *STh* I, q. 84, a. 5 corp.
4. Ibid.
5. Aristóteles*, Met* I, 2; 982 b 2732.
6. DH 3015
7. DH 3017
8. *SEC* 284
9. Aristóteles*, DA* III, 8; 431 b 21.
10. Cf. Tomás de Aquino, *In Met* I, 3.
11. Platón, *Teeteto* 174 a-b.
12. Cf. Tomás de Aquino, *STh* I, q. 85, a. 1, corp.
13. Tomás de Aquino, *In Phys* I, lect. 1 §1-3.
14. *Fides et ratio* 4 [FR 4], en AAS 91 (1999) 7-8.
15. Ibid.
16. Cf. Ibid.
17. Tomás de Aquino, *BDT* 1 q.2 a.3
18. Cf. Tomás de Aquino, *CG* I, 4-5
19. Id., CG II, 3
20. DH 2564-2565
21. AAS 45 (1953) 686
22. Cf. DH 902
23. *Doctoris Angelici*, en AAS 06 (1914) 338
24. *Doctoris Angelici*, en AAS 06 (1914) 337-338
25. *Studiorum Ducem,* en AAS 15 (1923) 313-314
26. *Aeterni Patris*, en ASS 12 (1879) 98-99
27. *Pascendi Dominici Gregis*, en ASS 40 (1907) 640
28. *Doctoris Angelici*, en AAS 06 (1914) 338
29. *Studiorum Ducem,* en AAS 15 (1923) 323.
30. *Fides et ratio* 78, en AAS 91 (1999) 66.
31. Cf. Francisco Canals, *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador,* (Barcelona: ECI 2020) 39-55.

2. LÓGICA[32]

2.1. INTRODUCCIÓN

Solemos decir (y es verdad) que lo que nos distingue de los animales es la razón. Pero también nos distinguimos por esta «diferencia específica» de las llamadas sustancias inmateriales, pues es el modo propio en que el hombre participa de la naturaleza intelectual. Esto significa que el hombre no llega al conocimiento completo de la verdad de un modo inmediato (como los ángeles), sino mediato, es decir, por un proceso que va de verdades más conocidas a otras (argumento). A esto lo llamamos usualmente razonar.

Ahora bien, este proceso lo realizamos de modo natural por la misma virtud del entendimiento, que es capaz de avanzar sin necesidad de conocer las reglas de dicho avance. Podría decirse en cuanto al uso (no en cuanto a la adquisición, pues en un caso es innata, en el otro adquirida) que está el hombre connaturalizado con las leyes del pensamiento, al modo como alguien está connaturalizado para andar en bicicleta. Y esta lógica natural basta para el funcionamiento cotidiano, tanto operativo como intelectual. Pero este proceso no reflexivo, por la debilidad de nuestro entendimiento, no garantiza que siempre y en todos los casos sea correcto el razonamiento.

Por eso es muy útil el pensamiento sobre el propio proceso del pensamiento. Según esto podríamos definir la lógica como el análisis y valoración de argumentos. Es importante no perder esta perspectiva, pues no nos interesa tanto (en estos apuntes) el estudio de la lógica en cuanto a su justificación formal (*logica docens*), sino sobre todo como instrumento para adquirir una habilidad intelectual, que nos permita realizar razonamientos correctos y valorar los ya dados (*logica utens*). Santo Tomás consideraba a la lógica casi como un arte directivo del mismo acto de la razón, por el cual podemos proceder ordenada, más fácilmente y sin error al conocimiento de la verdad[33]. Viene a ser por ello un complemento del pensamiento que presta a la especulación sus instrumentos para que mejor realice su operación.

La lógica, propiamente hablando, trata de las condiciones de una buena inferencia, y en este sentido son su objeto propio los raciocinios o argumentos (los actos que corresponden a la llamada tercera operación del entendimiento), pero incluye también dentro de su estudio la reflexión sobre el término (como elemento básico de la proposición) y sobre la proposición (como elemento material del razonamiento).

Cuando hablamos de argumentos (y ahora siempre nos referiremos a los deductivos) nos referimos técnicamente a un conjunto ordenado de proposiciones o sentencias consistentes en premisas y una conclusión. Las premisas son las que ofrecen la evidencia argumental, mientras que la conclusión es lo que se sigue de tal evidencia. Conviene hacer ahora una distinción. Aquello que legitima el paso de unas proposiciones a otra es

la forma lógica del argumento, es decir, el orden que guardan las premisas en la construcción argumental, al margen de la verdad de ellas. Considera el siguiente ejemplo:

Si llueve, no jugamos fútbol.

Llueve.

∴ No jugamos fútbol. (∴ «por tanto»)

Este es un argumento bien construido (porque la conclusión se sigue aquí necesariamente de las premisas), pero eso no quiere decir que sea necesariamente verdadero (de hecho, suele pasar que muchas veces jugamos fútbol mientras llueve). Una cosa es, por tanto, que el argumento esté bien construido, y otra que además sea verdadero. Llamaremos *válido* a un argumento en el caso en que no fuera posible que tuviera todas las premisas verdaderas y fuera falsa la conclusión, o también, a aquel que está bien construido, y reservaremos el nombre de *demostrativo* (también *científico* o *consistente*) para aquel argumento que es válido y de hecho posee todas las premisas verdaderas. De lo cual se sigue que un argumento puede ser incorrecto (en el sentido de inconsistente) en dos casos: cuando la conclusión no se sigue de las premisas o cuando al menos una premisa no es verdadera.

Es importante tener claras estas nociones, sobre todo cuando queremos analizar o responder a un razonamiento cualquiera. Si no estamos de acuerdo con una conclusión, no basta con negarla, sino que tenemos que justificar por qué la negamos. Supongamos el siguiente argumento (de Meliso): «si todo lo que se genera tiene un comienzo, no lo tiene lo que no se genera» (su estructura, aunque no se ve a simple vista es la siguiente: si A, entonces B, pero no A, por tanto, no B). Para refutarlo tenemos dos posibilidades: o mostrar que el argumento no posee una forma lógica válida, y por tanto que no es concluyente (en caso de que efectivamente no lo sea) o mostrar que alguna de las premisas no es verdadera (pues si todas son verdaderas, y es correcta su forma, tenemos que aceptar necesariamente la conclusión). En el caso citado nos encontramos ante una falacia, pues de la negación del antecedente no se sigue la del consecuente[34]. Intentar mostrar que una de las premisas (o ambas) no es verdadera es un proceso más complejo y escapa muchas veces al ámbito estrictamente lógico, pues se introducen ya reflexiones más filosóficas.

Lo que nos interesa ahora, como ya dijimos (y en lo que nos centraremos principalmente) es la forma lógica de los argumentos, es decir su validez.

> La lógica, por tanto, aun cuando no resuelva los temas principales [de la filosofía], nos entrega las herramientas intelectuales para razonar mejor acerca de ellos. Nos puede ayudar a ser más atentos en el razonamiento, a expresar el razonamiento más claramente, a determinar si una conclusión se sigue de las premisas y centrarnos en la premisa clave para defenderla o criticarla[35].

2.2. EL TÉRMINO

Hay que tener presente que el término solo entra dentro del estudio de la lógica como elemento constitutivo de la proposición o juicio, y consiguientemente del raciocinio (en concreto es importante en la lógica de predicados: →2.5.1). Es útil además señalar algunas nociones y características propias para estructurar el pensamiento.

2.2.1 Predicamentos

Aristóteles, según la ordenación y catalogación de su «editor» Andrónico de Rodas, abre sus tratados de lógica, conocidos como Órganon (i.e. instrumento), con las *Categorías* o *Predicamentos*. Tal como lo señala su título, trata en las *Categorías* de los modos en que puede predicarse algo de un sujeto. Sin embargo, no debemos pensar las categorías únicamente como predicados (esto es, como una pura construcción lingüística), pues en este sentido no se ve, por ejemplo, cómo puede ser la sustancia un predicamento. Con más propiedad habría que decir, en consonancia con los postulados metafísicos del estagirita, que las categorías son los géneros supremos del pensamiento y modos de predicación en cuanto responden a diversos modos de ser. Se refleja en esto aquella máxima: «de tantas maneras se dice el ente de tantas maneras el ente es»[36], o también, «los modos de ser son proporcionales a los modos de predicar»[37]. De algún modo son la referencia lógica a la composición ontológica de los entes finitos.

> Cada una de las cosas que se dicen fuera de toda combinación, o bien significan una sustancia, o bien un cuánto, un cuál, un respecto a algo, un dónde, un cuándo, una situación, un tener, un hacer o un padecer[38].

Según el texto citado, diez son los predicamentos, que se subdividen a su vez en la sustancia (aquello que existe en sí) y los nueve accidentes (aquello que es en otro). La sustancia (aquello que tiene ser en sí) puede ser un predicado en cuanto expresa del individuo lo que pertenece a su esencia (*v.gr.* Juan es hombre). Los otros predicamentos los podemos clasificar según una doble consideración: en cuanto inhieren en el sujeto sin ser la esencia o en cuanto determinan al sujeto según una denominación extrínseca. Por el primer modo tenemos la cantidad (referida a la materia signada), la cualidad [que expresa un modo de la sustancia y está referida a la forma del sujeto (que a su vez se subdivide en cuatro especies: disposición y hábito, potencia e impotencia, cualidad pasible y forma o figura[39])] y la relación (respectividad a algo otro, que no es propiamente un accidente esencial, sino entitativo). Por el segundo tenemos la pasión, la acción, el lugar, el tiempo, la posición y el hábito (entendido como tenencia).

2.2.2. Oposición de conceptos

Además de tratar en las *Categorías* de los géneros supremos trató de las relaciones que pueden darse entre conceptos por su sentido. Singular importancia tiene entre los post-predicamentos la oposición, que consiste en la exclusión de conceptos (no pueden coexistir en un mismo sujeto dos conceptos opuestos entre sí). Existen cuatro modos posibles de oposición.

> Algo se contrapone u opone a otra cosa o por razón de dependencia (y así tenemos la oposición relativa), o en razón de la remoción en cuanto uno remueve al otro. Lo cual puede suceder de tres maneras. En efecto, o lo

remueve todo dejando nada (y así tenemos la contradicción) o deja tan solo al sujeto (y así tenemos la privación) o deja tan solo al sujeto y al género (y así tenemos la contrariedad, pues contrarios son no solo en el mismo sujeto, sino también según el mismo género)[40].

En primer lugar (y con una importancia fundamental para la teología trinitaria) está la oposición relativa, en la que la exclusión se da entre dos conceptos positivos que se constituyen tales por dicha oposición, es decir, se oponen a la vez que se reclaman mutuamente. Es impensable un padre sin referencia a un hijo y un hijo que no lo sea de su padre. Están luego los conceptos contradictorios, y se llaman tales cuando uno es la negación simple del otro. Así, por ejemplo, puedo decir de un hombre que es músico o no músico. Dado que es una pura negación, esta oposición no admite término medio. En tercer lugar, está la privación, que no es una simple negación, sino la negación de algo que el sujeto podía y debía poseer. Un árbol no está privado de la vista, aun cuando no vea, pero sí lo está un ciego. Por último, está la contrariedad en la que dos conceptos positivos se excluyen mutuamente por ser los extremos dentro de un mismo género (y no dentro de cualquier género, ya que, por ejemplo, la sustancia no tiene contrario, pero sí la cualidad). Contrarios son el negro y el blanco (entendiendo que son cualidades positivas de una cosa), que admiten intermedios.

2.2.3. Predicables

Se llaman predicables (o universales) a las diversas maneras de atribuir un concepto unívoco a un sujeto. Se distinguen por tanto de los predicamentos, pues no quieren expresar géneros supremos del ser, sino el *modo* en que pueden predicarse los conceptos de un sujeto (y las relaciones que entre ellos pueden encontrarse). Aunque Aristóteles trata de ellos en sus obras, la tradicional sistematización difiere de la suya y se debe a Porfirio que en su obra *Isagoge* enumeró cinco: el género, la especie, la diferencia, lo propio y el accidente. Esta catalogación se sigue del modo en que puede atribuirse algo a un sujeto. En efecto, de él podemos predicar la esencia, una parte de la esencia o algo fuera de la esencia (accidente).

En el primer caso tenemos la *especie*, que responde adecuadamente a la pregunta qué es algo. Lo particular suyo es que expresa la esencia completa en un solo término. Pero si predicamos no la esencia completa sino solo parte suya podemos tener el *género* o la *diferencia específica*. El primero es aquello que se predica esencialmente de varias cosas que difieren en especie, mientras la segunda es lo que se predica esencialmente de una especie y expresa aquello en lo que no comunica con otras. Como predicables extra esenciales tenemos lo *propio* (*propria passio*), que corresponde a aquello que sin expresar la esencia pertenece a ella sola (la risibilidad del hombre o la blancura de la nieve), y el *accidente* que no expresa la esencia sino alguna determinación suya contingente.

Hablando estrictamente, la especie corresponde a lo que se ha llamado especie indivisible, es decir, a aquella que se predica de modo inmediato de los individuos y que por lo mismo no es divisible por ninguna diferencia. Ahora bien, si comparamos dos

conceptos, podemos encontrar que poseen relativamente mayor o menor extensión. En este caso se utiliza también el término especie en sentido lato para significar a cualquier universal que caiga bajo otro concepto que posea mayor extensión. De este modo el concepto superior constituye un género o todo lógico del cual los inferiores son sus especies (pueden ser sujetos a los que se atribuye el concepto superior). Así tenemos, por ejemplo, que animal es género respecto a caballo, pero especie respecto a sustancia. No puede olvidarse que estamos hablando en este caso de propiedades relativas y no necesariamente constitutivas del ente. Por eso, nada impide que lo que es un género respecto a un concepto inferior se comporte como especie de otro superior.

Si pensamos los géneros y las especies como relaciones de conceptos debemos evitar pensarlos de modo unívoco, pues hay diversos modos en que un concepto puede contenerse en otro superior. Tenemos el todo universal que se divide en sus partes subjetivas (tratado en el párrafo anterior), pero tenemos también el todo integral y sus partes integrales, y el todo potencial y sus partes potestativas. El primero, propiamente hablando se refiere a los entes materiales, pero es extensible a otras realidades, y significa que todo cuerpo está compuesto por distintas partes (la casa por los ladrillos y el techo), mientras el segundo es una relación entre conceptos por analogía, pues lo que se cumple en el «género» de modo adecuado es semejante a cómo se da en sus partes.

Por último, aunque la fundamentación metafísica la haremos más adelante (→6.4.1), en torno a los predicamentos y la relación de conceptos se generó en la escolástica la llamada cuestión de los universales, debida al mismo planteamiento de Porfirio, quien sin resolver el problema se preguntó si el género y las especies son realidades subsistentes o solo conceptos del espíritu. Latían en el mismo planteamiento las categorías neoplatónicas que eran ciegas para dar una respuesta adecuada. Lo que debe estar claro es que los universales en cuanto tales solo existen en el alma, pues por la virtud del entendimiento agente participan de su inmaterialidad.

2.2.4. Definición (y división)

Tratamos ahora de la definición porque nos puede ayudar a comprender qué dicen las premisas de un argumento, y por tanto no en orden a determinar la validez de un argumento, sino su corrección. La definición es un modo de explicar el significado de un concepto (aunque no el único). Suele distinguirse entre definición etimológica (aproximación al sentido por la palabra, es decir, accedemos a la cosa por su denominación) y real. Esta, según Aristóteles, es el λόγος que dice la *quiddidad* de una cosa. Ahora bien, para delimitar correctamente un concepto distinguiéndolo de otros (esto significa definir) debemos recurrir a su género próximo y a su diferencia específica. El ejemplo más claro es la definición de hombre como animal racional.

El problema es que casi siempre ignoramos las diferencias de las cosas, por lo que es muy difícil explicitar qué son. Como dice santo Tomás, «las diferencias esenciales nos son desconocidas»[41]. De hecho, tenemos muy pocas definiciones adecuadas (por no decir ninguna) para expresar la esencia de los entes naturales. Por eso inventamos definiciones

que mediante el recurso a una perífrasis (respetando en lo posible la estructura género-diferencia) clarifican el contenido de tal esencia. Para conseguirlo hay que respetar ciertas reglas: *v.gr.,* la definición no puede contener lo definido (sería un círculo vicioso), lo definido ha de poseer términos más claros que la definición, debe abarcar totalmente lo definido, en lo posible no debe usar negaciones y por último ser tan breve cuanto se pueda. Obviamente podemos recurrir también a este tipo de definiciones cuando queremos explicar conceptos no necesariamente físicos.

La corrección de estas definiciones acordadas depende sobre todo de su utilidad, es decir, se considerarán buenas si facilitan la comprensión de lo definido. Una prueba de que está bien hecha es que dentro de una proposición cualquiera que contenga lo definido, este puede ser sustituido por la definición sin que se altere el sentido de tal proposición. Así, por ejemplo, si defino «padre» como «generante de un hijo», en cualquier frase que se contenga dicha palabra podré sustituirla sin alterar el significado: «tal padre juega fútbol» significa lo mismo que «tal generante de un hijo juega fútbol». En cambio, si defino «padre» como «ancestro de tal persona», ya no puedo realizar dicha sustitución, pues también un abuelo satisface esas características. Por eso es importante estar atento cuando definimos a que la definición convenga solo a aquello que queremos definir.

Si a pesar de todo no somos capaces de dar definiciones exactas, siempre tenemos como recurso ofrecer uno o varios ejemplos. Si alguien no sabe qué es una cualidad de la tercera especie, podemos decirle que el color o el sonido pertenecen a esa categoría (y se entenderá mejor que si solo decimos que son las cualidades productoras de una afección en los sentidos). Pero, además, esto ayuda mucho a hacer comprensible qué queremos decir incluso cuando tenemos una definición. Así, si yo digo que la proposición analítica es «aquella cuyo sujeto contiene el predicado», pero no doy un caso concreto (*v.gr.,* «el hombre es racional»), no será fácil que se entienda de modo inmediato ni siquiera la definición, aunque sea en principio correcta.

Por último, conviene decir algo de la división, que nos sirve para precisar el contenido de un concepto no mirando directamente a su sentido, sino a su extensión. Dicho de modo simple, consiste en pasar de un género a sus especies. Lo problemático es que tal paso debe cumplir una serie de condiciones: en primer lugar, debe ser total, es decir, no puede dejar elementos «sin clasificar». Además, debe ser exacta, de modo que no se puedan confundir los elementos divididos. Por último, debe hacerse siempre sobre el mismo fundamento, para que no se confundan los elementos una vez dividido el género. Catalogar libros en una biblioteca consiste fundamentalmente en aplicar estos criterios de división para que cada uno esté en su sitio…

2.3. LÓGICA DE PROPOSICIONES: CÁLCULO DE CONECTORES

2.3.1. Proposición categórica

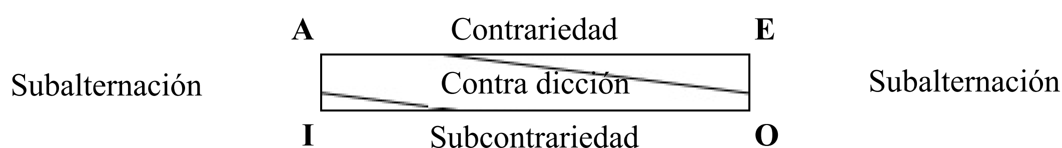
La proposición o enunciado, expresión exterior del juicio, es una cierta composición (σύνθεσις) de conceptos como siendo algo uno. La proposición así definida recibe el

nombre de categórica en cuanto es una sentencia predicativa que mediante la cópula vincula (o separa) un sujeto con un predicado. Obviamente no toda proposición de nuestro lenguaje está construida según la estructura «S es P», pero de algún modo siempre puede ser reconducida a ella. Así, por ejemplo, si digo «Juan canta en su habitación» puedo transformarla en «Juan es cantante en su habitación», pues siempre quiere expresar la atribución de un predicado a un sujeto. Quizás sea forzar la estructura del lenguaje, pero será necesario sobre todo cuando traduzcamos a un lenguaje formal.

Ahora bien, el lenguaje humano no se construye únicamente con este tipo de enunciados, sino que establece su discurso también por medio de la composición de proposiciones que no llegan a ser en rigor un argumento. Tenemos así lo que desde la lógica estoica (no fue un tema tratado por Aristóteles) se llamaron las proposiciones hipotéticas. Tres son los modos en que se pueden unir proposiciones. En primer lugar, mediante la conjunción, y tenemos así las proposiciones copulativas («estoy leyendo y oigo música»); también mediante la disyunción, y tenemos así las proposiciones disyuntivas («hago deporte o duermo la siesta»), y en último lugar por la condición, y tenemos las proposiciones condicionales («si no estudio, suspenderé el examen»). Puesto que son proposiciones compuestas, su valor de verdad no dependerá necesariamente de la verdad de sus partes, sino que habrá que analizar también la función lógica que se establece por el conector. Aunque tradicionalmente se ha considerado la proposición hipotética como derivada de la categórica, en lógica contemporánea se suele pensar lo contrario, es decir, que toda proposición categórica puede reducirse al cálculo de conectores (→2.4.1).

Por otra parte, las proposiciones categóricas pueden ser clasificadas de diversos modos. En primer lugar, por su cualidad, y así tenemos las afirmativas o negativas), por la extensión del sujeto (pues la extensión del predicado viene determinada por la cualidad), y así tenemos las universales o particulares. Por último, por la modalidad, y así tenemos las necesarias y posibles y sus contrarias (contingentes e imposibles). Dejando de momento este último grupo, podemos obtener cuatro posibles combinaciones: universal afirmativa («todo huaso es equitador»), particular afirmativa («algún profesor es vago»), universal negativa («ningún japonés es desordenado») y particular negativa («algún filósofo no es tomista»). Cada una de estas proposiciones se representa con una letra mayúscula: a las primeras con una A, a las segundas con una I, a las terceras con una E y a las últimas con una O. En base a esta clasificación se apoya la teoría de la inferencia inmediata por la cual puede deducirse una conclusión a partir de una única premisa, ya sea por la oposición ya por la conversión de tal proposición.

Por la oposición se obtiene el siguiente cuadro:



La contradicción se da entre proposiciones que difieren tanto en la cantidad como en la cualidad. Que sean *contradictorias* significa que no pueden ser ni simultáneamente verdaderas ni simultáneamente falsas, de modo que la verdad o falsedad de una implica la falsedad o verdad de la otra («todo español es torero» implica la falsedad de «algún español no es torero»). *Contrarias* son las universales que difieren en la cualidad: ambas pueden ser falsas, pero no simultáneamente verdaderas (por ejemplo, «todos los caballos son blancos» y «ningún caballo es blanco», donde ambas son falsas). *Subalternas* son las proposiciones que difieren solo por la cantidad. De la verdad de la universal se sigue la verdad de la particular (pero no al contrario). Por último, las *subcontrarias* son aquellas proposiciones particulares que difieren también en la cualidad. A diferencia de las contrarias, ambas pueden ser verdaderas, pero no ambas falsas.

La conversión consiste en un procedimiento por el cual invirtiendo los términos de la proposición se mantiene el mismo valor de verdad. Puede hacerse de tres modos. Es conversión *simple* cuando no varía la cantidad ni la cualidad. Así podemos convertir las proposiciones E-I («ningún esquimal es europeo» a «ningún europeo es esquimal»). Conversión *per accidens* es la que nos permite pasar, siempre invirtiendo los términos, de una universal a su particular («todo basquetbolista es alto» a «algún alto es basquetbolista»). Para convertir por *contraposición* es necesario invertir y negar los términos. De este modo se convierten las A-O, aunque es un proceso algo más complejo (por ejemplo, «algún asteroide no es planeta» se convierte en «algún no planeta no es no asteroide», es decir, «algún no planeta es asteroide»… pero a saber qué quiere decir).

2.3.2. Lenguaje formal

Antes de estudiar propiamente las pruebas formales, conviene recordar que utilizaremos un lenguaje convencional (simbólico) que nos permitirá formalizar argumentos para resolverlos atendiendo a su pura construcción lógica y no tanto al contenido de estos. No hay que olvidar que al ser un lenguaje convencional (de hecho, muy divergente entre los distintos sistemas lógicos modernos) es muy susceptible de ser modificado, siempre y cuando se entienda qué queremos decir, y conservemos durante todo el argumento la misma notación. Por razones prácticas introduciremos en este apartado todos los símbolos lógicos que utilizaremos y no solo los que corresponden al cálculo de conectores.

En primer lugar, para traducir una proposición a un lenguaje formal propio de la lógica de términos, utilizaremos una letra mayúscula para significar el predicado (propiedad o categoría universal) y una minúscula para el sujeto (cuando es denotativo de un individuo específico). Así, por ejemplo, la proposición «Toledo es la capital del imperio visigodo» traducida al lenguaje formal queda *Ct* (t= Toledo, y C= capital del imperio visigodo) que se lee «C de t». Ahora bien, las letras minúsculas son dobles: pueden ser constantes cuando refieren a una persona o a una cosa específica, o variables en el caso de que queramos atribuir una propiedad no a un sujeto determinado sino a muchos individuos que satisfacen la razón del predicado. Si yo quiero predicar «es

apóstol» de Pedro, Andrés y Juan (transformándolo en una fórmula lógica), puedo hacerlo escribiendo *Ap*, *Aa* y *Aj* (constantes individuales), pero si quiero predicarlo de todos, debo hacerlo utilizando una variable individual que haga las veces de Pedro, Andrés y Juan, y así puedo escribir *Ax* (variable individual).

Además, puesto que en el cálculo cuantificacional es importante no solo la proposición, sino la cantidad de ella, introduciremos dos símbolos lógicos para significar si es una proposición universal o particular. Para el primer caso utilizaremos el símbolo «∀» (*A* invertida de *All*, todo) llamado generalizador, y para el segundo el símbolo «∃» (*E* invertida de *Exist*, existe), llamado cuantificador existencial o particularizador. Retomando el ejemplo anterior. Suponiendo el universo completo de los apóstoles, puedo decir: «todos ellos son apóstoles», lo cual traducido quedaría: $\forall xAx$ (x= los individuos de ese universo, y A= ser apóstol) que se lee «para todo x, A de x». Tomando el mismo universo puedo también decir: «alguno(s) es pescador», lo cual traducido quedaría: $\exists xPx$ (x= los individuos de ese universo, y P= ser pescador) que se lee «para algún x, P de x». Hay que notar que el particularizador es indeterminado, pues no precisa cuál individuo es pescador, pero afirma que al menos uno lo es, aunque puedan ser más.

El lenguaje para la lógica proposicional (conectores) es diverso, aunque algunos de los símbolos que maneja son también utilizados en la lógica de predicados. Primero, para significar una proposición completa (y no ya una categoría universal) podemos también utilizar arbitrariamente cualquier letra mayúscula (*v.gr.,* «el farmacéutico es el asesino» lo formalizamos como «F»). Para que sea realmente una ayuda, puede ser útil usar como letra mayúscula la primera letra de la palabra que resuma la proposición. Lo único que debe mantenerse, repetimos, es su uso unívoco durante todo el argumento.

Pero es necesario introducir también otros símbolos lógicos que expresen las relaciones que pueden establecerse entre lo que hemos llamado proposiciones hipotéticas (entendiendo por ellas no solo las condicionales, sino toda proposición compuesta). Éstos son los conectores lógicos. La construcción de nuevas proposiciones resulta de la unión de cualquier proposición bien formulada con otra mediante una conjunción, una disyunción o un condicional (o bicondicional). La negación de una proposición también se considera una nueva proposición. En orden a clarificar el lenguaje se emplean también los paréntesis, para aislar expresiones que quieren ser unidas a otras.

La conjunción es la unión de dos proposiciones («la tierra es azul *y* el sol es amarillo») y establece que el valor total depende de la verdad de ambos elementos. La disyunción en cambio es aquella proposición compuesta cuyo valor de verdad positivo depende de la verdad de al menos uno de sus elementos («aprenderé francés o inglés»). En este caso la disyunción es inclusiva, pues ambos elementos pueden ser verdaderos, pero existe también una disyunción exclusiva en la que no pueden ser ambas partes simultáneamente verdaderas («estoy en Toledo o en Santiago»). El condicional, por su parte, expresa la relación entre un antecedente al que sigue un consecuente («si eres millonario, aprobarás el examen»). Pero, y esto no es lo que aparece de modo inmediato, la verdad del condicional depende de que no se dé el caso que el antecedente sea verdadero y el

consecuente falso. En el ejemplo citado, si apruebo el examen, la proposición es verdadera aun cuando no seas millonario. Esta aparente paradoja no significa, sino que de lo falso puede seguirse cualquier cosa («si él es un genio, yo soy el Che»), por eso debemos evitar pensarlo como una conexión causal o una secuencia temporal. Por último, tenemos el bicondicional («jugaré fútbol, si y solo si somos diez en cancha») que expresa la equivalencia entre ambas proposiciones. Puesto que funciona casi como un «igual», es verdadero cuando ambos elementos poseen el mismo valor de verdad.

Para la negación emplearemos el símbolo lógico «¬», de forma que, anteponiéndolo a cualquier fórmula, lo que resulta es su negación. Si tengo la fórmula «F» («el asesino es el farmacéutico»), «¬F» (se lee «no F») significará que «no es el asesino el farmacéutico». Para la conjunción, el símbolo «∧», y se escribe entre dos fórmulas «A∧B» (que se lee «A y B»). La estructura es similar para el resto de los símbolos que se expresan: la disyunción con «∨», el condicional con «→» y el bicondicional con «↔». En caso de que haya muchos elementos, es necesario recurrir a los paréntesis que especifiquen cuáles son las relaciones que guardan entre sí las proposiciones. Si yo digo «los chilenos suelen viajar a Europa en vacaciones y, si están en España, van a Toledo y al Prado», no es lo mismo escribir «C∧(E→T∧P)» que «C∧E→T∧P».

Por último, tenemos también dos símbolos para significar la posibilidad o la necesidad. Como señalamos anteriormente, además de la cualidad y la cantidad, tenemos también la modalidad como propiedad de la proposición categórica. Al hablar no solo decimos «Juan es estudiante», sino que podemos también decir (y tiene otras implicaciones), «es posible que Juan sea estudiante» o «es necesario que Juan sea estudiante». Llamar a algo posible es una postura más débil que su afirmación, y esta a su vez más débil que atribuirle necesidad.

Es preciso no olvidar que posible y necesario deben entenderse en términos lógicos, es decir como «no intrínsecamente contradictorio» o «que no puede darse la contradicción intrínseca». También podemos llamar posible a lo que es verdadero en un mundo posible, mientras que lo necesario es lo verdadero en todos los mundos posibles (siendo un mundo posible una descripción completa y consistente de como las cosas pueden ser o como de hecho son). Para la simple afirmación no se utiliza símbolo añadido alguno, pero para la posibilidad se utiliza un rombo «◊», y para la necesidad un cuadrado «□». Aunque en estos apuntes no desarrollaremos la lógica modal, es un campo muy importante dentro de la lógica contemporánea. Esquemáticamente, éstos serán los símbolos que utilizaremos.

A. Símbolos lógicos

  a. Conectores: ¬, ∧, ∨, →, ↔

  b. Cuantificadores: ∀, ∃

  c. Modales: □, ◊

B. Símbolos no lógicos

a. Letras proposicionales: A, B, C…

b. Letras predicativas: P, Q, R…

c. Letras individuales:

i. Variables: x, y, z

ii. Constantes: a, b, c…

C. Símbolos auxiliares:

a. Paréntesis: [, (,),]

Siempre que traduzcamos al lenguaje formal tenemos que estar muy atentos a que la notación simbólica signifique realmente lo mismo que el argumento traducido, de otro modo será muy fácil cometer errores.

2.3.3. Tablas de verdad

Las tablas de verdad son un instrumento (un diagrama lógico) para mostrar los diversos valores que pueden resultar de las proposiciones hipotéticas (es decir dos afirmaciones unidas por un conector), según los valores que tome cada una de las partes. Lo que interesa no es cada parte en singular, sino la verdad o falsedad de la función completa. Por eso la tabla muestra, por decirlo de algún modo, los valores del conector en dependencia con sus partes (que son la expresión de su definición). Son útiles pues nos sirven para calcular el valor de verdad de distintas fórmulas sin que sepamos cuál es el valor de sus partes.

La siguiente tabla, que resulta de las posibles combinaciones que podemos establecer entre distintos valores, resume las condiciones de verdad para los distintos conectores que hemos visto anteriormente (se podrían resumir las posibles combinaciones aceptando la definición propuesta para cada una de las fórmulas).

P	Q	P ∧ Q	P ∨ Q	P →Q	P ↔ Q
1	1	1	1	1	1
1	0	0	1	0	0
0	1	0	1	1	0
0	0	0	0	1	1

Para construirla utilizaremos dos valores: «1» significa valor positivo (verdad), mientras que el «0», el negativo (falsedad).

Para construir una tabla de verdad de un argumento cualquiera hay primero que ver cuántas variables tiene. Según ese número se determinarán las filas de la tabla (para *n* variables serán 2P^{n} filas). Así, por ejemplo, si tengo un argumento con tres variables, su tabla tendrá 8 filas (2P^{3}P=8; por lo mismo no resulta un método demasiado útil cuando tenemos más de cuatro variables…), y a continuación de cada fila hay que construir las columnas. Para ello reservaremos las primeras columnas para las variables (y les asignaremos sus posibles valores de verdad, alternando para dar todas las posibles

combinaciones), para en segundo lugar (y esto ya dependerá más de cada uno) asignar a cada fórmula (simple o compleja) una columna para determinar su valor, siempre y cuando las fórmulas en las columnas se coloquen según un orden de aparición, de forma que la última columna represente el valor de verdad del argumento completo.

Si yo tengo el argumento «¬(¬P ∧ Q)», su tabla sería del siguiente modo (aunque podría omitir las dos primeras columnas si eso me ayudara):

P	Q	¬P	¬P ^ Q	¬(¬P ^ Q)
1	1	0	0	1
1	0	0	0	1
0	1	1	1	0
0	0	1	0	1

Mediante las tablas de verdad podemos además determinar si una fórmula es una tautología, una contradicción o si es contingente. En el primer caso todos los valores de verdad de la fórmula final serán positivos, en el segundo, todos negativos, mientras que en el tercero habrá positivos y negativos (en el ejemplo anterior tenemos una fórmula contingente). Pero son también útiles para determinar si un argumento es válido o no lo es. Para ello reservaremos para cada premisa una columna y para la conclusión la columna final. Entonces, el argumento será válido si no se da el caso de que todas las premisas sean verdaderas y sea falsa la conclusión. El siguiente argumento es inválido porque se da al menos un caso en que las premisas son verdaderas y falsa la conclusión: «si eres de Cataluña, eres del Barça, pero no eres de Cataluña. Por tanto, no eres del Barça». El argumento es inválido, pues en la tercera línea tenemos el caso que todas las premisas son verdaderas y es falsa la conclusión (1 1 0).

C	B	C →B	¬C	∴¬B
1	1	1	0	0
1	0	0	0	1
0	**1**	**1**	**1**	**0**
0	0	1	1	1

2.3.4. Reglas de deducción (de simplificación y de inferencia)[42]

Dentro del cálculo de conectores podemos también realizar deducciones naturales, es decir, derivar ciertas fórmulas a partir de otras. Muchas de estas inferencias responden a modos comunes de razonar. Para ellas nos serviremos de las reglas de deducción que son sistemas automáticos mediante los cuales podemos extraer fácilmente una conclusión. Es muy importante aprenderlas bien y familiarizarse con ellas, pues constituyen la estructura basal de las pruebas formales. Podemos distinguir dos tipos de reglas: aquellas

que simplifican una formula compleja y aquellas que, a partir de dos premisas, infieren una conclusión.

Cada una de estas reglas se reduce en el fondo a la misma definición del conector al que se aplica. En los cuadrados inferiores tenemos la expresión lógica de las reglas. Las primeras (las de simplificación) son tres. Cada una a su derecha (en el cuadro) lleva una sigla que indica la operación por la cual adquirimos la conclusión. Así la regla (1) es simplemente la definición de la conjunción: si esta es verdadera, ambas partes lo son; (2) es la negación de la disyunción: si esta es falsa, ambas partes lo son. Con (3) puede resultar más difícil captar su significado, pero la negación del condicional implica que se da el caso que la primera parte sea verdadera y la segunda falsa.

En las reglas de inferencia utilizamos dos premisas, una de las cuales es una fórmula simple. La (4) es un silogismo conjuntivo, es decir, tenemos la negación de una conjunción y la afirmación de una de sus partes: por tanto, tenemos la negación de la otra parte. Con (5) pasa exactamente lo contrario: la afirmación de la disyunción exige que al menos uno de sus miembros sea verdadero, por lo que, si tenemos como información adicional la negación de uno, podemos concluir la afirmación del otro. Con el condicional tenemos dos casos. El primero (6) es el llamado *modus ponens*, en el que, dado el antecedente, se sigue el consecuente. Y el (7) es el *modus tollens*, que es el procedimiento exactamente contrario: si niego el consecuente necesariamente he de negar el antecedente para conservar el valor de verdad de la implicación. Es importante no caer ni en la falacia del consecuente (su afirmación no implica la del antecedente) ni su contraria (la negación del antecedente no implica la del consecuente).

El siguiente cuadro resume las reglas fundamentales:

Reglas S (simplificar)	Reglas I (inferencia)
C: $(P \land Q) \rightarrow P, Q$	SC1: $\neg(P \land Q), P \rightarrow \neg Q$ SC2: $\neg(P \land Q), Q \rightarrow \neg P$
ND: $\neg(P \lor Q) \rightarrow \neg P, \neg Q$	SD1: $(P \lor Q), \neg P \rightarrow Q$ SD2: $(P \lor Q), \neg Q \rightarrow P$
NdC: $\neg(P \rightarrow Q) \rightarrow P, \neg Q$	MP: $(P \rightarrow Q), P \rightarrow Q$
	MT: $(P \rightarrow Q), \neg Q \rightarrow \neg P$

2.3.5. Reglas derivadas

Además de estas siete reglas básicas (con las que es, por lo general, posible realizar cualquier prueba formal), existen otras reglas derivadas que son también de gran ayuda al momento de progresar en la deducción, sobre todo porque ahorran pasos y nos hacen avanzar de un modo más directo a la conclusión (además de permitirnos introducir alguna «nueva fórmula» cuando nos encontramos estancados). Propiamente no simplifican las fórmulas, pero nos las ofrecen de un modo distinto al original, por lo que pueden servir en caso de que tengamos una información que no nos servía para la primera.

Son muy útiles las leyes de Morgan, por las cuales podemos convertir una conjunción en una disyunción y viceversa. Si tengo la negación de una conjunción esto significa que no se da el caso que ambas partes sean verdaderas, por lo que o la primera será falsa o la segunda o ambas. Si por el contrario tengo la negación de una disyunción esto significa que tanto la primera como la segunda parte son falsas. Por tanto, para el primer caso yo puedo pasar de «¬(A∧B)» a «¬A∨¬B» y viceversa, y para el segundo pasar de «¬(A∨B)» a «¬A∧¬B» y viceversa.

Otras reglas son las de interdefinición de conectores. Por ejemplo, el condicional establece que no se da el caso que la primera parte sea verdadera y la segunda falsa. Por tanto, de «A→B» podemos pasar a «¬(A∧¬B)». La disyunción por su parte establece que no se da el caso que tanto la primera como la segunda parte sean falsas. Podemos entonces de «(A∨B)» inferir que «¬(¬A∧¬B)». Por el contrario, la conjunción afirma que no se da el caso que la primera o la segunda parte sean falsas, por lo que de «(A∧B)» podemos deducir «¬(¬A∨¬B)» y viceversa.

2.3.6. Pruebas formales

Una prueba formal consiste en la reducción de un argumento complejo a una serie de pequeños pasos, cada uno basado en una regla de deducción, para comprobar su validez. Podría definirse como:

> Secuencia vertical de cero o más premisas seguidas de una o más asunciones o líneas derivadas, donde cada una de las líneas derivadas sigue de una línea anterior no cancelada, por la reducción al absurdo o por las reglas de simplificación o de inferencia, y donde cada asunción se cancela utilizando la reducción al absurdo[43].

Es clave no olvidar que las premisas son en sí mismas fórmulas independientes del resto del argumento y por eso no están ni asumidas ni derivadas, mientras que una proposición asumida es una fórmula provisional que se acepta hasta que no se bloquee por su contradictoria, y una derivada es aquella que he extraído utilizando las reglas de simplificación y de inferencia.

Existen varias estrategias para resolver el problema, pero nos ceñiremos a una concreta: la reducción al absurdo. Para que el procedimiento resulte sencillo, es preciso seguir los siguientes pasos: (i) en primer lugar el argumento debe traducirse a un lenguaje formal (en caso de que no se presente ya formalizado), indicando claramente las conexiones lógicas que guardan las diversas premisas. En segundo lugar (ii) deben disponerse las premisas en una columna indicando con una barra lateral (-) que lo son. A continuación (iii) ponemos la conclusión del argumento bloqueada (mediante un corchete [, para indicar que no podemos utilizarla en nuestra prueba). Establecidos estos pasos procedemos a la demostración (iv).

Este último paso es propiamente la prueba, que consistirá fundamentalmente en una reducción al absurdo (por el que se establece que una asunción que lleva a una contradicción debe ser falsa). Para llevarla a cabo en primer lugar asumimos la fórmula contradictoria a la conclusión (suponemos que se sigue lo contrario del argumento). Para

indicarlo pondremos «asm: ¬F» (y bloquearemos con un gran [lo que siga, para indicar que no podemos utilizar dicha información si no es un supuesto no cancelado). Luego procedemos mediantes las reglas de simplificación y de inferencia a deducir desde las premisas dadas (para facilitar los pasos del argumento señalaremos en una columna a la derecha qué reglas hemos utilizado para adquirir tal fórmula derivada). El argumento se resuelve si encontramos una contradicción en el proceso deductivo con alguna fórmula de todo el argumento (se concluye, *v.gr.* A y ¬A).

De modo opcional se puede poner una estrella (sin confundirlo con el test del mismo nombre) en aquellas líneas que no utilizaremos más en la deducción para no dar pasos inútiles (hay que poner una estrella en cada fórmula que hayamos simplificado y en la fórmula compleja que ya hemos utilizado usando las reglas de inferencia). Cuando hacemos una prueba debemos centrarnos en las fórmulas complejas que no tengan una estrella o que no están bloqueadas. En caso de que nos quedemos atascados en la prueba debemos intentar romper las fórmulas complejas mediante una nueva asunción.

Supongamos el siguiente argumento (estructurado ya en sus premisas):

1. - Las únicas personas en la casa eran el mayordomo y la criada.

2. - Si eran las únicas personas, entonces el mayordomo o la criada asesinaron.

3. - Si lo hizo la criada, entonces tenía un motivo.

4. - La criada no tenía un motivo

[∴Lo hizo el mayordomo.

5. Asm: el mayordomo no lo hizo.

6. ∴ El mayordomo o la criada lo hicieron. (MP 2,1)

7. ∴ Lo hizo la criada. (SD 6,5)

8. ∴ La criada tenía un motivo. (MP 3, 7)

9. ∴ Lo hizo el mayordomo (RaA 5: 4,8)

Formalización:

1. - U

2. - [U→(M∨C)]

3. - (C→V)

4. - ¬V

[∴M

5. Asm: ¬M

6. ∴ M∨C (MP 2,1)

7. ∴ C (SD 6,5)

8. ∴ V (MP 3, 7)

9. ∴ M (RaA 5: 4,8)

En el ejemplo, de la primera asunción podemos ya derivar otras líneas utilizando las reglas dadas. Sin embargo, es posible que dado un argumento más complejo al asumir la negación de la conclusión no podamos extraer ninguna otra línea. Si eso sucede, tenemos que volver a realizar una asunción de alguna fórmula compleja que no hayamos utilizado todavía. Hay que intentar siempre que aquello que asumimos nos sirva para progresar en la prueba, es decir, nos permita aplicar las reglas de inferencia o de simplificación (si tengo, por ejemplo, un condicional, no me servirá asumir la negación del antecedente, pues no podré deducir de ello el consecuente).

2.4. LÓGICA DE PREDICADOS (I): CÁLCULO CUANTIFICACIONAL

2.4.1. Traducciones

Suele distinguirse en lógica contemporánea entre el cálculo de conectores y el cálculo cuantificacional. El primero, la parte más elemental y básica de la lógica (desarrollado por los estoicos), trataría de la composición de enunciados y las inferencias que a partir de ella pueden seguirse, mientras que el segundo (dentro del cual hay que situar la silogística aristotélica), trataría de las relaciones deductivas que pueden seguirse de proposiciones cuantificadas, es decir, que está indicado para cuántos casos la fórmula que sigue al cuantificador es verdadera.

La lógica de predicados (así llamada porque los términos vienen a ser como la materia propia sobre la que operan los cuantificadores) asume y supone la lógica de conectores, por lo que es necesario estar familiarizado con las reglas de deducción del apartado anterior. Además, hay que tener en cuenta que los cuantificadores representan de algún modo conectores: «todo» equivale a una conjunción de todos los elementos de un universo finito, mientras que «algún» equivale a una disyunción dentro del mismo universo. Por lo general, cuando hablamos no suponemos un universo infinito, sino que este viene determinado por el contexto, por lo que no será necesario especificar en cada caso a qué universo nos estamos refiriendo.

Dos son los cuantificadores (más sus negaciones) que determinan la cantidad de una proposición: «todo» y «algún». Así, por ejemplo, no es lo mismo decir «todos los seminaristas son vagos» y «algún seminarista es vago». La negación del primero equivale a una proposición particular negativa («no todo…» significa «alguno no…»), mientras que la de la segunda a una universal negativa («no alguno…» significa «ninguno…»). Corresponden, como puede verse, a las cuatro proposiciones categóricas de Aristóteles.

Ahora bien, tal como señalamos más arriba, la proposición categórica puede ser traducida a un lenguaje formal de conectores más cuantificadores. Si yo digo, por ejemplo, «todos los reptiles ponen huevos», esto significa que, si es reptil, entonces pondrá huevos. Esto traducido al lenguaje formal quedaría del siguiente modo: $\forall x(Px \rightarrow Qx)$, aunque también se podría decir que no se da el caso de que exista un reptil y que no ponga huevos, de lo cual resultaría la fórmula «$\leftarrow \exists x(Px \wedge Qx)$», que equivale a

la primera (puede demostrarse por las reglas de interdefinición de cuantificadores y conectores).

Para traducir a símbolos utilizaremos las siguientes reglas: si en español la proposición especifica un conector, este debe conservarse en la formalización. Si no lo utiliza, reservaremos el condicional para las proposiciones universales afirmativas y la conjunción para las otras. Lo que hay que tener claro es que siempre una proposición categórica en su estructura puede formalizarse con el uso de conectores, que será el que media entre el predicado y el sujeto (lo cual supone que siempre deberemos tener «es» o «son» como verbos). A modo de esquema tenemos el siguiente cuadro:

Todos los seminaristas son vagos	$\forall x(Px \rightarrow Qx)$	Para todo x, si x es seminarista entonces x es vago
Algún seminarista es vago	$\exists x(Px \wedge Qx)$	Para algún x, x es seminarista y es vago
Ningún seminarista es vago	$\leftarrow \exists x(Px \wedge Qx)$	No es el caso que, para alguna x, x es seminarista y es vago
Algún seminarista no es vago	$\exists x(Px \wedge \neg Qx)$	Para algún x, x es seminarista y no es vago

2.4.2. Reglas (interdefinición y eliminación)

Para realizar pruebas en el cálculo cuantificacional utilizaremos las reglas de la lógica de conectores, pero será necesario añadir algunas otras; en concreto dos para convertir cuantificadores y dos para eliminarlos.

La conversión de cuantificadores es el proceso por el cual podemos, por su definición, inferir una nueva fórmula con el mismo significado, pero con cuantificadores diversos. O, dicho de otro modo, es el traslado de la negación del cuantificador a la fórmula mediante la conversión del cuantificador. Si tengo, por ejemplo, la proposición «no todos son futbolistas» [que en lenguaje formal sería $\neg\forall x(Fx)$] se puede inferir que «alguno no es futbolista» [que sería $\exists x\neg(Fx)$]. Por otra parte, si tengo: «ninguno es futbolista» [$\neg\exists x(Fx)$] puedo inferir que «todos son no futbolistas» [$\forall x\neg(Fx)$]. Estas reglas se ordenan principalmente a las segundas (de eliminación), porque al trasladar la negación del cuantificador a la fórmula que le sigue, permiten de este modo luego quitarlo.

La eliminación de cuantificadores es una operación sencilla cuando se trata del universal, pero puede presentar mayor dificultad a la hora de hacerlo con el existencial. Consiste en que, por la eliminación, al margen de qué variables remplacen la «x» y qué fórmulas remplacen «Fx/Fa», las dos fórmulas son idénticas, *excepto* cuando la variable ocurra libremente en la primera (es decir, no es parte de una fórmula que comience con un cuantificador que utiliza tal variable) y que la misma ocurra en la posterior. Lo que siempre hay que tener muy claro es que solo puede eliminarse un cuantificador cuando este está al inicio de una fórmula (de modo que *v.gr.,* un paréntesis o una negación que lo anteceda impedirá esta operación).

La regla de eliminación del universal o también *instanciación universal* es el paso de una ley general a un caso concreto, es decir, es la inferencia a partir de un cuantificador universal a un miembro de tal universo (constante individual). Si tengo la proposición «todos son mortales» puedo inferir que Ramsés es mortal, Nicolás de Cusa es mortal e incluso que Tito es mortal. Expresado en lenguaje simbólico: si tengo la fórmula $\forall xMx$, puedo inferir Mr, Mn, Mt y también que Ma, Mb… son igualmente miembros de tal universo y por tanto que son mortales. Aquí no importa qué constante utilicemos, pues todos los miembros responden a tal caracterización.

La eliminación del existencial es algo más compleja (en cuanto que es una eliminación condicionada). Supón que tengo la siguiente afirmación: «alguien ha asaltado la despensa». Puesto que no especifica quién lo ha hecho, yo puedo establecer que cualquier individuo que pertenezca a tal universo lo ha hecho, por ejemplo, «Antonio ha asaltado la despensa», siempre y cuando sea una suposición inventada por nosotros. En lenguaje simbólico: si tengo que $\exists x(Ax)$, puedo establecer que Aa. Pero si en el mismo argumento tengo también la afirmación «alguno es divertido» ya no podré suponer que es el mismo individuo y tendré que usar otra constante. En lenguaje simbólico: si tengo que $\exists x(Dx)$, puedo establecer que Db, pero no Da. Por eso, cada vez que eliminamos el existencial debemos introducir una nueva constante (siguiente letra libre entre «a» y «w») que no haya aparecido anteriormente en el argumento, pues en ese caso determinaríamos una afirmación que no está especificada.

Además, hay que tener en cuenta que al ser una afirmación indeterminada quizás más de uno puede haber asaltado la despensa, por lo que el nombre que utilizamos (la constante) refiere a un miembro al azar. Por otra parte, si utilizamos dos constantes diferentes, quizás están refiriendo al mismo individuo. Por último, solo podemos utilizar esta regla cuando al menos hay una asunción en el argumento que no está bloqueada.

El siguiente cuadro resume las cuatro reglas nuevas:

Conversión	¬∀x(Px) → ∃x¬(Px) ¬∃x(Px) → ∀x¬(Px)
Eliminación universal (EU)	∀x(Px) → Pa Usando cualquier constante
Eliminación existencial (EE)	∃x(Px) → Pa Usando una nueva constante

2.4.3. Pruebas formales

Para realizar las pruebas de cuantificadores hay que añadir tres pasos previos a una prueba normal de conectores: en primer lugar, hay que convertir los cuantificadores, luego deben eliminarse los cuantificadores existenciales (utilizando siempre la siguiente constante nueva disponible) y por último eliminar los cuantificadores universales. A continuación, hay que proceder como en el cálculo de conectores. Si quieres poner estrellas para indicar qué líneas ya no utilizarás en la prueba debes ponerlas a cualquier fórmula que hayamos convertido o a cualquier fórmula en la que hayamos eliminado el cuantificador.

Supongamos el siguiente argumento:

1. Todos los filósofos son animales.
2. Alguno es filósofo.

[∴ Alguno es animal.

3. Asumimos: no es el caso que alguno sea animal.
4. ∴ todos son no animales (C 3)
5. ∴ a es filósofo (EE 2: el filósofo = «a»)
6. ∴ si a es filósofo, es animal (EU 1)
7. ∴ a es animal (MP 6,5)
8. ∴ a es no animal (EU 4)
9. ∴ Alguno es animal (RaA 8,7)

Formalización

1. ∀x(Fx→Ax)
2. ∃x(Fx)

[∴∃x(Ax)

3. Asm: ¬∃(Ax)
4. ∴∀x¬(Ax) (C 3)
5. ∴Fa (EE 2)

6. ∴Fa→Aa (EU 1)
7. ∴Aa (MP 6,5)
8. ∴¬Aa (EU 4)
9. ∴∃xAx (RaA 8,7)

2.5. LÓGICA DE PREDICADOS (II): SILOGÍSTICA

2.5.1. Silogismo categórico

El silogismo categórico constituye el núcleo de la lógica aristotélica y consiste en la inferencia de una conclusión a partir de dos premisas. La inferencia se realiza por la comparación de dos términos unidos mediante un tercero. Las premisas (y la conclusión) son proposiciones categóricas, en las que, por tanto, se indica una cantidad y se encuentra sujeto y un predicado. Podríamos entonces definirlo como:

> Secuencia vertical de una o más fórmulas, en las cuales cada letra ocurre dos veces y las letras «forman una cadena» (cada fórmula tiene al menos una letra en común con la fórmula inmediatamente inferior, si hay una, y la primera fórmula tiene al menos una letra en común con la última)[44].

Para que el silogismo esté bien construido se requiere que haya tres (y solo tres) términos en las premisas. El término que hace de sujeto en la conclusión recibe el nombre de término menor (también la premisa que lo lleva), el que hace de predicado, el nombre de mayor (también la premisa que lo lleva) y el que vincula al menor y al mayor y no se encuentra en la conclusión recibe el nombre de término medio (media y une ambas partes).

Para determinar la validez de un silogismo deben seguirse las siguientes reglas: i) necesariamente han de haber tres términos, ii) los extremos no pueden poseer mayor extensión en la conclusión que en las premisas, iii) el término medio se debe tomar al menos una vez en toda su extensión, iv) la conclusión no puede contener el término medio, además, v) la conclusión sigue siempre a la premisa más débil, vi) de dos premisas afirmativas no sale una conclusión negativa, vii) de dos premisas negativas no se sigue nada y viii) de dos premisas particulares tampoco.

2.5.2. Figuras y modos válidos

Los silogismos se dividen según un doble criterio: i) por el lugar que ocupa el término medio en las premisas y ii) por la cantidad y cualidad de estas. Por el primero obtenemos las distintas figuras, mientras que por el segundo podremos determinar cuáles son válidos. Según la posición del término medio podemos tener cuatro posibles figuras de silogismos (aunque la cuarta figura no se encuentra propiamente en Aristóteles, puede deducirse por la inversión de la primera y al parecer fue Galeno quien la introdujo).

El siguiente cuadro muestras las posibles combinaciones:

Figura 1	Figura 2	Figura 3	Figura 4
M-P	P-M	M-P	P-M

S-M	S-M	M-S	M-S
S-P	S-P	S-P	S-P

Si atendemos a la cantidad y a la cualidad de los silogismos podemos obtener 256 modos posibles (cuatro figuras donde cada proposición puede revestir cuatro posibilidades, con lo que tenemos 4x4x4x4=256), aunque solo 24 son modos válidos, es decir, concluyentes. La característica propia de la primera figura es que presenta el mecanismo de la subsunción, que consiste en el establecimiento de una regla o norma general (positiva o negativa) y la afirmación de que algo cumple una condición por la que puede ser incluido o excluido de dicha norma. Para construir, por tanto, esta figura se requiere que la premisa mayor sea universal, y que la menor sea afirmativa. La segunda figura se caracteriza porque la conclusión es siempre negativa (lo cual exige que su premisa mayor sea siempre universal y que una premisa sea negativa) y la tercera porque es siempre particular (lo cual implica que la menor sea afirmativa). La primera figura ha sido considerada como *perfecta* sobre todo porque permite extraer conclusiones de toda índole (y no solo particulares o negativas como en las otras figuras).

Los lógicos medievales idearon un sistema mnemotécnico para designar los distintos modos válidos: para la primera figura utilizaron los nombres: *Barbara*, *Celarent*, *Darii*, *Ferio* (y como modos subalternos *Barbari* y *Celaron*), para la segunda: *Cesare*, *Camestres*, *Festino*, *Baroco* (más *Cesaro* y *Camestrop*), para la tercera: *Darapti*, *Disamis*, *Datisi*, *Felapton*, *Bocardo*, *Ferison* y para la cuarta: *Bramantip*, *Camenes*, *Dimaris*, *Fesapo*, *Fresison* (añadiendo *Camenop*). Los cinco modos añadidos se denominan subalternos porque particularizan la conclusión universal.

Cada vocal significa qué tipo de proposición es, mientras que las consonantes indican el modo en que pueden reducirse los diversos silogismos de las figuras 2-4 a silogismos de la primera. La consonante inicial indica a qué modo ha de ser reducida (*v.gr., Darapti* a *Darii*), mientras que las consonantes *p*, *s*, *m* y *c* las operaciones por las que debemos convertir las proposiciones. La *p* significa que la proposición que la precede debe convertirse *per accidens*, la *s* que debe convertirse *simplemente* y la *m* que hay que mudar el orden de las premisas. Por ejemplo:

Di	Algunos demócratas son indecisos.
sa	Todos los demócratas son defensores de la tolerancia.
mis	Algunos defensores de la tolerancia son indecisos.
Da	Todos los demócratas son defensores de la tolerancia.
ri	Algunos indecisos son demócratas.

i	Algunos indecisos son defensores de la tolerancia.

La letra *c* es una operación más compleja. Significa que tal silogismo se debe convertir indirectamente por reducción al absurdo (aunque de hecho cualquier modo válido puede reducirse a *Barbara* por este método). Para realizar esta última operación hay que extraer en primer lugar la contradictoria de la conclusión (suponiendo, por tanto, que el argumento es falso), y combinarla con una de las premisas del argumento inicial para concluir mediante *Barbara* una proposición contradictoria con la otra premisa (se muestra así la incompatibilidad entre las premisas y la contradictoria de la conclusión).

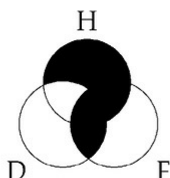
Tal como dijimos (→2.4.1) las proposiciones categóricas pueden traducirse también a un lenguaje simbólico utilizando cuantificadores y conectores. Por lo mismo, será también posible realizar pruebas formales siguiendo los pasos del cálculo cuantificacional y las reglas de simplificación e inferencia, tal como hasta ahora lo hemos hecho con otro tipo de argumentos.

2.5.3. Diagramas de Venn

Dado que los silogismos operan con proposiciones categóricas que expresan fundamentalmente relaciones de inclusión o exclusión (total o parcial) entre categorías, es posible representarlos mediante esquemas que las signifiquen. Los diagramas de Venn son un modo concreto de expresar gráficamente (usando tres círculos sobrepuestos) las relaciones que se establecen entre los términos de un silogismo para comprobar si es o no un modo válido. Para expresar la extensión de un término utiliza círculos (como en la teoría de conjuntos), pero tiene además la ventaja de especificar si tal conjunto es o no vacío (la presencia de al menos un individuo mediante una *x*, su ausencia sombreando el área y la falta de información dejándola en blanco).

Para construir un diagrama hay, primero, que dibujar tres círculos sobrepuestos, de modo que resulten siete áreas distintas: i) el área central, donde todos los círculos se sobreponen, que contiene cualquier cosa que tenga estas tres características (H y D y F, según el ejemplo inferior); ii) tres áreas medias que contienen cualquier cosa que tenga solo dos de las características (por ejemplo, H y D pero no F) y iii) tres áreas exteriores que contienen solo una de las características (por ejemplo H, pero no D o F). A continuación, conforme a la información del argumento, dibujar en los círculos las relaciones que se establecen entre las premisas, primero las que suministren información universal, y luego las existenciales (hay que tener mucho cuidado al poner la *x*, pues solo debemos marcarlas cuando estemos seguros de que podemos hacerlo).

Gráficamente así quedaría representado el siguiente argumento:



	Todo H es D	Válido
	Ningún F es D	
∴	Ningún H es F	

Con solo dibujar las premisas podemos extraer automáticamente la conclusión «ningún H es F», puesto que hemos sombreado donde H y F se sobreponen. Por lo tanto, el argumento es válido.

2.5.4. La prueba estrella

La prueba estrella es un método (aún más sencillo que los diagramas de Venn) para comprobar la validez de los silogismos. Es una invención del jesuita Gensler, que le «vino [a la cabeza] mientras miraba una película en la televisión». Puesto que su justificación requiere conocimientos más avanzados de lógica, únicamente aprenderemos a ver cómo funciona.

En primer lugar, debemos aprender el concepto de distribución (sin entrar en las reflexiones que ocuparon gran parte de la lógica escolástica tardía). En una proposición categórica un término está distribuido si está tomado en toda su extensión (*suppositio universalis*). Tal como hemos visto, en las proposiciones afirmativas el sujeto se toma en toda su extensión solo si es universal, mientras que el predicado no se toma nunca universalmente; en las negativas, por el contrario, el predicado está siempre distribuido, mientras que el sujeto solo en la universal. Para que al analizar una proposición resulte más fácil descubrir qué términos están distribuidos (letras en caso de que esté formalizada), tenemos la siguiente regla: «una letra está distribuida si ocurre justo después de «todo» o en cualquier lugar después de «ninguno» o «no». Si subrayamos las letras distribuidas de las cuatro proposiciones categóricas quedarían representadas del siguiente modo:

A: Todo <u>A</u> es B

E: Ningún <u>A</u> es <u>B</u>

I: Algún A es B

O: Algún A es no <u>B</u>

Esta prueba estrella funciona del siguiente modo:

> Deben marcarse con una estrella las letras de las premisas que *están* distribuidas y las letras de la conclusión que *no están* distribuidas. Entonces el silogismo es *válido* si y solo si cada letra capital[45] está estrellada una vez y hay exactamente una estrella al lado derecho[46].

Poco a poco el test se va convirtiendo en un proceso cuasiautomático, por lo que resolver un silogismo no tomará más de algunos segundos. Pero es conveniente, sobre todos al principio, proceder por pasos. Como sugerencia: primero hay que subrayar las letras distribuidas, luego poner una estrella a las letras de las premisas que están subrayadas y a las letras de la conclusión que no están subrayadas. Por último (y esta es la comprobación) analizar las estrellas y aplicar la regla dada anteriormente. Sirva de ejemplo el silogismo siguiente (*Darii*):

Todo <u>A</u> es B
Algún C es A
∴ Algún C es B

(1) Subrayar las letras distribuidas (solo la primera «A» está distribuida).

Todo A* es B Algún C es A ∴ Algún C* es B*	(2) Poner una estrella a las letras de las premisas que están subrayadas y a las letras de la conclusión que no están subrayadas.
Todo A* es B Algún C es A ∴ Algún C* es B*	(3) Cuenta las estrellas. Cada letra capital está estrellada una vez y solo hay una estrella al lado derecho. Por lo tanto, el argumento es VÁLIDO.

2.5.5. Compromiso existencial

Los dos últimos métodos (diagramas de Venn y test de la estrella) no se corresponden completamente con la teoría aristotélica, pues suponen una perspectiva diversa. El desacuerdo surge en torno a algunos modos que según la silogística tradicional son válidos, mientras que para los lógicos modernos resultan no concluyentes. Esto se debe a que en la lógica aristotélica se asume que cada término general de un silogismo refiere por lo menos a un sujeto existente, mientras que la perspectiva moderna permite clases vacías.

La perspectiva moderna tiene la ventaja de que se acomoda más a nuestro modo común de razonar (no suponemos continuamente la existencia de aquello que predicamos), pero puede ser también un problema, pues en estricto rigor, nos impediría particularizar (por inferencia inmediata) cualquier proposición universal (proceso mental que también hacemos frecuentemente).

Para que el test de la estrella funcione en la perspectiva aristotélica, debe hacerse de tal manera que cada letra capital esté estrellada al menos una vez (no «exactamente una vez»). Por otra parte, para adaptar los diagramas de Venn a la perspectiva aristotélica, hay que añadir esta regla: «en un círculo con solo un área sin sombrear, debe ponerse una «x» es tal área»; esto es equivalente a asumir que tal círculo en cuestión posee al menos un individuo (no está vacío).

2.6. APÉNDICE (EJERCICIOS)[47]

2.6.1. Traducciones

1. Juan es hombre.
2. Corleone es italiano y también es mafioso.
3. La comida es buena si y solo si la prepara mi madre.
4. Todos los perros son pulgosos.
5. Algunos mafiosos son italianos y corruptos.
6. Existe alguien que reúne todas las condiciones para el trabajo.
7. Todo producto de Apple es bueno, bonito y caro.
8. Si es materialista, no cree en su propia convicción.
9. Todos los perros son irracionales y ningún racional es persona.

10. Todos los hombres son filósofos por naturaleza.

2.6.2. Tablas de verdad

1. $(p \rightarrow q) \rightarrow (q \rightarrow p)$
2. $(\neg p \rightarrow q) \wedge (\neg q \rightarrow p)$
3. $\neg(\neg p \wedge \neg q)$
4. $(p \rightarrow q) \wedge (q \rightarrow p)$
5. $\neg[\neg(\neg p \vee q) \vee \neg(\neg q \vee p)]$
6. $[(p \vee q) \rightarrow r] \rightarrow [p \rightarrow (\neg q \vee r)]$
7. $[(p \wedge q) \vee (q \rightarrow r)] \rightarrow (p \vee r)$
8. $[p \leftrightarrow \neg(q \vee \neg r)]$
9. $\neg[p \wedge (\neg q \vee \neg r)]$
10. $[(\neg p \rightarrow \neg q) \rightarrow (\neg q \rightarrow \neg r)] \rightarrow (\neg p \rightarrow \neg r)$

2.6.3. Reglas de deducción (*)

1. $(L \vee C)$
2. $\neg(F \rightarrow M)$
3. $\neg(J \wedge \neg N)$
4. $\neg(I \vee \neg V)$
5. $(F \rightarrow \neg G)$
6. $(\neg Q \wedge B)$
7. $\neg(L \wedge M)$
8. $(\neg T \rightarrow \neg H)$
9. $\neg(\neg N \vee \neg E)$
10. $\neg(Q \wedge T)$
11. $(\neg D \wedge \neg Z)$
12. $\neg(\neg Y \rightarrow G)$
13. $\neg(\neg U \rightarrow \neg L)$
14. $P \wedge Q \wedge R$
15. $\neg(W \vee T)$
16. $(H \rightarrow \neg B)$, H
17. $(X \rightarrow E)$, E
18. $\neg(\neg S \wedge I)$, $\neg I$

19. $(U \rightarrow G)$, U
20. $(C \rightarrow \neg V)$, $\neg C$
21. $(\neg N \vee \neg A)$, A
22. $\neg(\neg F \wedge \neg O)$, $\neg O$
23. $(\neg M \vee \neg B)$, $\neg M$
24. $\neg(U \wedge T)$, T
25. $(X \rightarrow F)$, $\neg X$
26. $\neg(R \wedge \neg G)$, $\neg G$

2.6.4. Pruebas formales (i): conectores (*)

1. $[(\neg Z \rightarrow M) \rightarrow \neg P], (N \vee Z) \therefore (\neg P \vee N)$
2. $A \therefore (A \vee B)$
3. $[(A \vee B) \rightarrow C] \therefore (\neg C \rightarrow \neg B)$
4. $(A \rightarrow B), (B \rightarrow C) \therefore (A \rightarrow C)$
5. $(A \vee B), (A \rightarrow C), (B \rightarrow D) \therefore (C \vee D)$
6. $\neg(A \vee B), (C \vee B), \neg(D \wedge C) \therefore \neg D$
7. $(P \rightarrow \neg Q), (R \rightarrow Q) \therefore \neg(P \wedge R)$

2.6.5. Pruebas formales (ii): traducción y conectores (*)

1. Si tuviéramos una prueba absoluta de la existencia de Dios, entonces nuestra voluntad estaría irresistiblemente atraída a hacer lo correcto.
Si nuestra voluntad estuviera irresistiblemente atraída a hacer lo correcto, entonces no existiría el libre albedrío.

∴ Si tenemos libre albedrío, no tenemos una prueba absoluta de la existencia de Dios. [Usa las letras P, V, L]

2. Si Gn presenta hechos literales, los pájaros fueron creados antes que los hombres (Gn 1, 20-26)
Si Gn presenta hechos literales, los pájaros no fueron creados antes que los hombres (Gn 2, 5-20)

∴ Gn no presenta hechos literales. [Usa las letras G y P]

3. El mundo tiene un inicio temporal.
Si el mundo tiene inicio temporal, hay una causa para el comienzo del mundo.

Si hay una causa para el comienzo del mundo, un ser personal causó el mundo.

∴ Un ser personal causó el mundo. [Usa I, C y P].

4. La enseñanza de los apóstoles o viene de Dios o tiene un origen humano.

Si viene de Dios y nosotros matamos a los apóstoles, entonces estamos combatiendo la voluntad de Dios.

Si tiene origen humano, entonces colapsará por su propio peso.

Si colapsa por su propio peso y nosotros matamos a los apóstoles, entonces estas muertes serán innecesarias.

∴ Si matamos a los apóstoles, entonces estas muertes serán innecesarias o estaremos combatiendo la voluntad de Dios. [Usa D, H, M, C, P e I; cf. Hch 5, 34-39].

2.6.6. Pruebas formales (iii): cuantificadores (*)

1. Todo el que delibera sobre distintas opciones cree en el libre arbitrio.
<u>Todos deliberamos sobre distintas opciones</u>.

Todos creemos en el libre arbitrio. [Usa Dx y Cx.]

2. Todo lo que conocemos es experimentable por los sentidos.
<u>Nada de lo que es experimentable por los sentidos es conocido.</u>

Nada se conoce. [Usa Cx y Ex]

3. Nada que se base en la experiencia sensible es cierto.
Algunas inferencias lógicas son ciertas.

<u>Todas las cosas ciertas son verdades de razón.</u>

Algunas verdades son ciertas y no se basan en la experiencia sensible. [Usa Bx, Cx, Lx y Vx].

<u>4. Todas las leyes básicas dependen de la voluntad de Dios.</u>
Toda ley moral básica depende de la voluntad de Dios. [Usa Lx, Dx y Mx].

2.6.7. Silogismos (i): silogística tradicional (*)

1. Toda ley de segregación degrada la personalidad humana.
<u>Toda ley que degrada la personalidad humana es injusta.</u>

Toda ley de segregación es injusta. [De Martin Luther King.]

2. Todos los comunistas favorecen al pobre.
<u>Todos los demócratas favorecen al pobre.</u>

Todos los demócratas son comunistas.

3. Toda falta de retención se sanciona antes de que haya jugado.
<u>Ninguna falta de retención sancionada antes de que haya jugado puede rehusarse.</u>

Ninguna falta de retención puede rehusarse.

4. Todos los actos que maximizan las buenas consecuencias son buenos.
<u>Algún castigo de inocentes maximiza las buenas consecuencias.</u>

Algún castigo de inocentes está bien.

2.6.8. Silogismos (ii): diagrama de Venn (*)

1. Ningún castigo de inocentes está bien.
Algún castigo de inocentes maximiza las buenas consecuencias.

Algún acto que maximiza las buenas consecuencias no está bien.

2. Todo deep-fried egg es good at breakfast.
Todo white coffee es good at breakfast.

Todo white coffee es deep-fried egg.

3. La creencia de que hay un Dios es innecesaria para explicar nuestra experiencia.
Toda creencia innecesaria para explicar nuestra experiencia debe ser rechazada.

La creencia de que hay un Dios debe ser rechazada.

4. Todo aborto mata vida humana inocente.
Ningún asesinato de vida humana inocente está bien.

Ningún aborto está bien.

2.6.9. Silogismos (iii): prueba estrella (*)

1. Ningún menor de edad puede votar.
Ningún miembro de la facultad es menor de edad.

El filósofo que está ahí sentado es un miembro de la facultad.

El filósofo que está ahí sentado puede votar.

2. Esta bebida es transparente.
Esta bebida no tiene sabor.

Todos los vodkas carecen de sabor.

Algún vodka es transparente.

3. La creencia de que hay un Dios reporta beneficios (coraje, paz, esperanza…).
Toda creencia que reporta beneficios está pragmáticamente justificada.

La creencia de que hay un Dios está pragmáticamente justificada.

4. Todo hombre soberbio es avaro.
Ningún religioso es avaro.

Ningún religioso es soberbio.

2.7. BIBLIOGRAFÍA

GAMBRA, J.M. – Oriol, M., *Lógica aristotélica*, Dykinson, Madrid: 2008.

GARRIDO, M., *Lógica Simbólica*, Tecnos, Madrid: [4]2005.

GENSLER, H., *Introduction to Logic*, Routdledge, New York: [2]2010.

MARITAIN, J., *El orden de los conceptos*, Club de Lectores, Buenos Aires: 1976.

32. La finalidad de este apartado es sobre todo entregar una herramienta intelectual, y no realizar una reflexión sobre tal herramienta. Por eso, omito muchos temas tradicionalmente tratados en lógica y no entro en los problemas sistemáticos que pueden generarse por la conjunción de elementos aristotélicos y otros más propios de las lógicas modernas. Las explicaciones, además, son breves y esquemáticas, faltando por ello en algunos casos la precisión que una exposición científica exigiría.
33. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In AnPo* I, 1 n. 1.
34. Cf. ARISTÓTELES, *Fis* I, 3; 186 a 12-13.
35. Harry GENSLER, *Introduction to Logic*. New York: Routdledge, 2010, p. 5.
36. Cf. ARISTÓTELES, *Met* IV, 2; 1003 a 33.
37. TOMÁS DE AQUINO*, In Phys* lib. 3, lect. 5, n. 15.
38. ARISTÓTELES, *Cat* 4; 1 b 25-27
39. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *STh* I-II, q. 49, a. 2, corp.
40. TOMÁS DE AQUINO*, In Met* 5, lect. 12, n. 10.
41. TOMÁS DE AQUINO*, De ver* q. 4, a. 1, ad 8.
42. GENSLER, H., *Introduction to Logic* (New York: Routdledge [2]2010).
43. GENSLER, H., *Introduction to Logic*, 156.
44. GENSLER, H., *Introduction to Logic*, 9.
45. La prueba estrella funciona no solo con silogismos cuyas premisas contienen términos categóricos, sino también cuando refieren a individuos (que se formalizan con letras minúsculas). Puesto que en este apartado solo hemos tratado con términos categóricos (que se formalizan con letras capitales), esta precisión no es relevante para utilizar este método.
46. GENSLER, H., *Introduction to Logic*, 10.
47. Gran parte de los ejercicios que se encuentran a continuación (publicados con la benevolente autorización del autor) están tomados de GENSLER, H., *Introduction to Logic,* [145-146.150; 157; 157-158.165; 191-192; 14-16]. Se indica con un asterisco si los ejercicios están directamente tomados de dicho libro. La traducción es nuestra.

3. FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA (I): MÓVIL EN GENERAL

3.1. EL OBJETO DE LA FÍSICA

3.1.1. El problema del objeto en la física

Al hablar de ciencia hemos establecido como condición suya que verse sobre lo universal y necesario. Aquí, sin embargo, surge una (aparente) aporía. Si lo material es estructuralmente mutable, con todo derecho debemos entonces preguntarnos, ¿cómo es posible un estudio científico sobre la naturaleza? La física, como su mismo nombre lo indica, tiene la pretensión de abarcar precisamente aquello que posee naturaleza, es decir que es móvil y contingente. Por lo mismo, ¿cómo decir algo inmutable de lo que en su esencia es mutable? Dice santo Tomás refiriéndose al problema de los primeros filósofos:

> Porque veían que todas las cosas eran móviles, y consideraban que ellas estaban en un continuo flujo, estimaron que ninguna certeza de las cosas podría tenerse verdaderamente por nosotros. Pues lo que está en continuo flujo no pude ser aprehendido con certeza, ya que desaparece antes de ser juzgado por la mente[48].

Por eso se hace necesaria la búsqueda en aquello que es esencialmente mutable de algún elemento que posea el carácter necesario para fundar una ciencia. De otro modo, nos veremos forzados a reconocer que de este mundo no podemos alcanzar conocimientos verdaderamente científicos (en el sentido de ἐπιστήμη), y que, por lo tanto, debemos conformarnos con una ciencia meramente experimental sobre él o con una descripción de los fenómenos, siempre sujetos a nuevas situaciones y hechos. Nos encontraríamos ante la misma aporía de los primeros filósofos que denuncia el santo doctor.

Los escolásticos distinguían en esta línea, para clarificar el problema, entre el objeto en su ser real (*subiectum*) y en cuanto entendido (*obiectum*). Volviendo a la aporía planteada anteriormente, encontramos también en esta distinción el camino para resolverla. La posibilidad no ya solo de un conocimiento sobre lo natural, sino sobre cualquier realidad, exige como presupuesto su inmaterialidad, es decir, su presencia en el alma del cognoscente. No conocemos el árbol sino en la medida en que hemos abstraído su esencia. Por ello, condición de cualquier conocimiento es un proceso de abstracción formal (lo cual equivale a decir un progresiva inmaterialización del objeto conocido). Queda así resuelto el problema de la contingencia, pues solo se da en la medida en que no está presente (tal ente) en el entendimiento.

3.1.2. Formalidad del ente móvil

Aún nos falta tratar del aspecto nuclear del objeto de la filosofía de la naturaleza; lo que *positivamente* se contiene en ese concepto que no puede ser ni ser pensado sin

materia, es decir, qué es aquello universal y necesario que hace referencia a lo contingente y material. Dicho de otro modo, ¿cuál es la inteligibilidad de aquello que constitutivamente está inmerso en una materia y por tanto apto para ser movido? Respondiendo a la pregunta hay que decir que la actualidad que descubre el entendimiento en su primer grado de abstracción es la propia de un ente que no posee actualizada toda su potencia, sino que esta la realiza en el movimiento. Es decir, su actualidad funda un ente que realiza su acto en el movimiento, porque el acto deficientemente participado constituye también una potencialidad apetente de la plenitud de esa misma actualidad. En otras palabras, descubre conceptualmente un ente que posee una inestabilidad ontológica actualmente fundada. Por ello decía Juan de santo Tomás, que el objeto de la física, el ente móvil no debía tomarse *complexe*, es decir, como un agregado de ente y movilidad, sino que tal término debe entenderse como la expresión de un modo particular de entidad al cual le compete la movilidad, o más precisamente la disposición al movimiento.

Esta es la perspectiva más radical que puede hacerse al momento de buscar el objeto, y por curioso que pueda parecer, ha sido casi completamente ignorada en la tradición tomista, sobre todo a partir de los avances de la física experimental. Con gran acierto Petit redescubrió las precisiones tanto de Cayetano como de Juan de santo Tomás que permiten dar una verdadera fundamentación y autonomía filosófica a la física.

Uno de los grandes aportes de estos comentaristas de santo Tomás a la materia que nos ocupa, es la comprensión de la formalidad del objeto de la Filosofía Natural como movilidad aptitudinal o radical. Lo cual significa captar la movilidad como el modo de ser de tales entes y no como un agregado al mismo; como su *quididad* más íntima y fundamental que da razón de todo él. Solo en la captación de esta formalidad puede fundarse una ciencia sobre lo físico, pues solo en la medida que tengamos tal punto formal de apoyo podremos dar razón de todas sus propiedades y pasiones físicas, y en primer lugar del movimiento.

No mira, por lo mismo, el concepto al ente que se mueve, sino formalmente al ente que por su ser participado es móvil. Esto implica necesariamente que el ente móvil es aquel que está inmerso en la materia, y que debe estudiarse precisamente en esta inmersión, pues es justamente su realización potencial, es decir, su carácter material, lo que lo constituye como móvil.

3.1.3. Distinción respecto a la física experimental

Por último, conviene hacer una distinción, para aclarar una confusión bastante difundida en la actualidad. ¿Cuál es la relación con las actuales ciencias fisicomatemáticas de la naturaleza? En primer lugar, hay una coincidencia material de su objeto. Ambas estudian la realidad física. El problema es que la estudian desde perspectivas diversas. La física filosófica atiende formalmente a la entidad de lo móvil, mientras que la actual ciencia queda en principio circunscrita a la matematización de sus

fenómenos. Constituye un error de método suponer que, puesto que comparten materialmente el objeto, *eo ipso* deben interrelacionarse científicamente.

> Se llaman ciencias medias las que toman los principios abstraídos por las ciencias puramente matemáticas y las aplican a la materia sensible, como la *perspectiva* aplica a la línea visual aquellas cosas que se demuestran por la geometría acerca de la línea abstracta; y la *armónica*, esto es, la *música*, aplica a los sonidos aquellas cosas que la aritmética considera de las proporciones y los números; y la *astronomía* aplica la consideración de la geometría y de la aritmética al cielo y a sus parte[49].

Hay que tener muy presente esta distinción, pues de otro modo es muy posible que la filosofía de la naturaleza se termine diluyendo en un conocimiento híbrido que no termina siendo ni propiamente ciencia empírica ni tampoco verdadera filosofía.

3.2. ESTRUCTURA HILEMÓRFICA

3.2.1. Condiciones de la movilidad

Aun cuando santo Tomás calificaba como *posición extraña* la negación del movimiento, sin embargo, su explicación filosófica dista mucho de ser sencilla. El problema del cambio tiene su origen en el origen mismo del pensar filosófico, no solo como hecho histórico, sino también por constituir nuestro horizonte primero de referencia. No es de extrañar por ello, que los pensadores presocráticos, con un aparato conceptual muy precario, condicionaran toda su reflexión conforme a la resolución de este problema. En cierto modo la pregunta por el cambio equivalía a la pregunta por el principio último de todo. Esta es la genialidad y la tragedia de aquellos primeros filósofos; la radicalidad y estrechez de su pregunta les condenaba a *solo balbucir* soluciones al problema del ser.

La pregunta originaria que subyace a todo el problema puede formularse del siguiente modo: ¿cómo ha de ser, en general, un ente para que sea posible un cambio real y sustancial? La reflexión tiene como punto de partida la constatación de un hecho. Se da el caso de que los entes corpóreos están sujetos a la variación, es decir, o permaneciendo en sí mismos adquieren algo o dejando de ser lo que eran son origen de una nueva sustancia.

Analicemos brevemente los dos posibles casos mediante un ejemplo. Un árbol puede cambiar (y usamos aquí el término de modo genérico) sin dejar de ser el mismo árbol; puede ser trasladado de sitio (lugar), crecer (cantidad) o cambiar de color en otoño (cualidad), pero siempre es tal árbol el que cambia. Es preciso notar desde ya la diferencia entre los tres cambios citados, sin reducirlos nunca a un problema cuantitativo. Así en el cambio topográfico más que producirse algo en el árbol, se establece una nueva relación con cuerpos diversos, el aumento de tamaño supone ya una *variación entitativa* y la coloración una *determinación* de su esencia… Este primer tipo de movimiento no resulta del todo problemático, porque no afecta directamente al problema de la constitución ontológica del ente. Por ello, siempre (dado su carácter accidental) puede uno abusivamente intentar reducir todo cambio a esta única dimensión,

negando así lo propio del ente mutable, o lo que es lo mismo, calificando de accidental a toda determinación de una sustancia única.

Lo complejo aparece cuando vemos que tal árbol, por ejemplo, al quemarse, queda reducido a cenizas. Lo que era ha dejado de ser para dar origen a una nueva sustancia. Nadie puede decir que las cenizas son un árbol diferente, pues hay absoluta heterogeneidad esencial entre ambos. ¿Cómo es posible que lo que era haya dejado de ser? ¿Cómo una sustancia es principio de otra? O dicho más radicalmente, ¿hay algún nexo ontológico entre el árbol (A) y la ceniza (C)? Al parecer hay dos posibilidades: i) si afirmamos que hay algo común entre A y C, debemos consecuentemente reducir toda movilidad a pura accidentalidad (y caemos de este modo en los planteamientos eleáticos), o ii) negamos toda conexión entre A y C (y consecuentemente caemos en los planteamientos de Heráclito). Aunque resultaría extenso de explicar, aquí podemos ver cómo esta problemática fue la que dio origen al pensar filosófico al atribuir un valor ontológico al principio de no contradicción, el cual se comprende de modo inmediato y previo a cualquier razonamiento.

Con toda intención hemos reducido las posturas de los presocráticos a dos posiciones extremas, que no son sino llevar a las últimas conclusiones sus planteamientos. Como hemos indicado más arriba, la misma perspectiva que dio origen al pensar filosófico era, sin embargo, ciega para el problema. En la base había una reducción del ente real al ente móvil, y lo que esto implica es la identificación de la entidad del ente con su dimensión esencial (con la consiguiente imposibilidad de pensar en diversas modalidades de ser).

Su punto de partida era un existencial-esencialismo que impedía dar razón del cambio por el simple hecho de que es imposible que una esencia se constituya, por ella misma, en principio de otra. De ahí que postularan los contrarios como principios del movimiento, pero no se veía cómo tal dualidad, al ser extrínseca al mismo móvil, podía afectar al hecho de la mutación. Se percataron de que es condición necesaria del cambio el que existan pares de contrario, pero no se dieron cuenta que no es condición suficiente. La genial aportación (y verdadero principio de solución) de Aristóteles fue la necesidad del sujeto (ὑποκείμενον) en el cambio.

3.2.2. Platón y Aristóteles

Para comprender la profundidad del planteamiento aristotélico es bueno notar que ya antes que él Platón había hablado de la necesidad de un sujeto. Sin embargo, difieren radicalmente en el modo de comprenderlo. Platón, coherente con su filosofía de tipo eidética que le llevaba a confundir la esencia con la sustancia, era incapaz de plantearse el problema del cambio en la línea del ser, como sí lo hizo quien fuera en algún tiempo su discípulo.

Para Platón existen tres principios que explicarían el mundo sensible; el problema es la heterogeneidad que existe entre ellos. Por una parte, está el paradigma que corresponde a la idealidad, modelo de lo sensible y mutable que corresponde al segundo

principio. Por último, está *aquello en lo que deviene lo sensible*, que equivaldría a un cierto sujeto de todo cambio.

> Ahora necesitamos diferenciar conceptualmente tres géneros: lo que deviene, aquello en lo que deviene y aquello a través de cuya imitación nace lo que deviene. Y también se puede asemejar el recipiente a la madre, aquello que se imita, al padre, y la naturaleza intermedia al hijo, y pensar que, de manera similar, cuando un relieve ha de ser de una gran variedad, el material en que se va a realizar el grabado estaría bien preparado solo si careciera de todas aquellas formas que ha de recibir de algún lugar […]. Por tanto, es necesario que se encuentre exento de todas las formas lo que ha de tomar todas las especies en sí mismo[50].
>
> Hay un tercer género eterno, el del espacio (χώρα), que no admite destrucción, que proporciona una sede a todo lo que posee un origen, captable por un razonamiento bastardo sin la ayuda de la percepción sensible, creíble con dificultad y, al mirarlo, soñamos y decimos que necesariamente todo ser está en un lugar y ocupa un cierto espacio, y que lo que no está en un algún lugar en la tierra o en el cielo, no existe […] Por tanto, recapitulemos los puntos principales de mi posición: hay ser, espacio y devenir, tres realidades diferenciadas, y esto antes de que naciera el mundo[51].

Esta es radicalmente la comprensión que impide también a Platón solucionar verdaderamente el problema del cambio: para él el espacio constituye un principio independiente que nada tiene que ver con el mundo de las ideas. Pertenece a una región diversa y es en el fondo (elevándonos a una perspectiva metafísica) siempre algo otro respecto del primer principio. Desde este dualismo entitativo (siempre dependiente de su ontología esencialista) resulta al final imposible explicar el cambio, pues siempre está pensado como el transmutarse de una esencia.

Es interesante notar lo que significó este presupuesto en el platonismo posterior (sobre todo en el sistema de Plotino): toda realización material del ente supone una cierta mezcla con un no-ser, con algo de carácter esencialmente negativo. Dios requiere para crear de algo otro a sí, y sacando todas las consecuencias, la creación llegaría a ser pensada como un pecado divino. Ya lo decía Petit, *es muy raro ser católico y platónico*[52].

Es verdad que la generación y el movimiento no son absolutos, pero no se deduce de aquí que no haya movimiento o generación: «también nosotros afirmamos que nada se genera en sentido absoluto de lo que no es, pero en cierto sentido sí hay generación a partir de lo que no es, *v.gr.,* por accidente. En efecto, de la privación (que por sí misma es una forma de no ser) se genera algo que no preexistía en ella»[53]. Esto significó situar el problema del cambio en un plano totalmente nuevo. Ya no se pregunta cómo una forma puede transformarse en otra, sino cómo está este ente constituido para que pueda llegar a ser otro. No existen únicamente las diferencias de «especies», sino también la de ser y poder ser (sin que exista heterogeneidad absoluta entre ambos). Dice santo Tomás: «es patente que hay cosas que pueden ser, aunque no sean y otras que son. Lo que puede ser se dice ser en potencia, aquello que ya es, ser en acto»[54]. De algún modo se cambió la perspectiva al considerar el cambio no al nivel de esencias, sino al nivel de sujetos.

La agudeza de Aristóteles radica en que descubrió que aquello que puede recibir no es una pura pasividad que ninguna relación guarda con la forma, sino que también ella participa a su modo del mismo principio: el ser. Si para Platón la unión de la forma con el recipiente era violenta, para Aristóteles resulta algo natural, dado que hay un orden

ontológico entre uno y otro. «Lo que tiende a la forma es la materia, como lo feo a lo bello, salvo que no sea feo por sí, sino por accidente»[55].

3.2.3. Co-principios ontológicos

Retomando el ejemplo citado al comienzo, ¿qué es necesario para que el árbol no cambie solo de figura o color, sino para que también pueda llegar a ser ceniza? Si queremos hablar realmente de la mutación del árbol en ceniza nos vemos obligados a reconocer, por una parte, la diferencia esencial entre uno y otro, pero también por otra, una cierta comunidad entre ambos (de otro modo no estableceríamos una relación entre los términos). En esta comunidad y diferencia se encuentra la posibilidad del cambio. La alteridad esencial correspondería a la necesidad de contrarios, mientras que la comunidad subyacente al sujeto. En otras palabras, un ente es mutable si y solo si es compuesto ontológicamente, y en su composición se da un elemento que no está completado por el otro.

> Tres son pues, los principios de la naturaleza, a saber, la materia, la forma y la privación, de los cuales uno es la forma que es aquello hacia lo que es la generación, los otros dos son de la parte desde donde es la generación. Así, la materia y la privación son lo mismo en el sujeto, pero difieren según la razón. Aquello mismo que es bronce es no figurado antes del advenimiento de la forma, pero por una razón se dice bronce y por otra no figurado[56].

Es necesario ahora considerar la naturaleza de la materia. Como concepto común significa aquello de lo que algo está hecho y que es además soporte de determinaciones. Llamamos en este sentido materia del hombre a su cuerpo, y al hombre mismo materia de sus determinaciones accidentales. En una perspectiva rigurosamente filosófica, y en el contexto polémico en que quiere resolver el problema de los presocráticos, Aristóteles la define como «aquello primero que subyace a cada cosa, es decir, aquello inmanente desde donde una cosa se genera no accidentalmente»[57]. No decimos únicamente potencia, sino materia, pues dice orden a adquirir aquello que carece. La materia es un co-principio real de todo ente capaz de movimiento. Es lo que recibe y soporta a la forma.

Con acierto el Filósofo señala que es desde donde algo se genera *no accidentalmente*. En el caso del árbol que al quemarse se transforma en ceniza corresponde a aquello común que «queda» en todo cambio, no como siendo algo determinado, sino como pura posibilidad que es susceptible de recibir una nueva forma específica o sustancial. En su sentido más propio y fundamental se le dio el nombre de «materia prima», queriendo indicar esa posibilidad radical (primera) de todo ente de llegar a ser esencialmente otro. Obviamente estamos hablando ahora a nivel de estructura y no de determinación específica; yo puedo decir que esta manzana por ser móvil puede mediante su corrupción ser principio de la generación de un hombre (*v.gr.,* una vez comida se ha convertido en el hombre), pero no puedo decir que por ser manzana llegue en algún momento a generar un hombre (sí en todo caso un manzano).

Conviene hacer una precisión (que suele olvidarse en la filosofía actual): cuando hablamos de materia prima, no nos referimos a ninguna materia *ya determinada* (ni bosones ni cuarks ni átomos ni elementos ni tierra ni nada concreto), sino a la pura indeterminación que es soporte de la forma. La materia prima es la potencia pasiva absoluta, de tal manera que aun cuando reciba una determinación formal, no por ello llega a actualizarse completamente.

Pensada con alguna determinación corresponde a la materia segunda (o materia *in qua*) que es soporte de accidentes. Lo problemático de suponer que la materia prima es equivalente a la segunda es la identificación entre el ente sustancial y el ente accidental. Si todo lo que recibe la materia no es algo que la constituya, sino solo algo que se le añade, no hay posibilidad de hablar verdaderamente ni de diversidad sustancial ni de cambio sustancial ni de subsistente singular.

Siempre es un principio potencial que se halla privado respecto a otra forma sustancial. Pero este no ser lo otro no es una pura negación, sino una privación, es decir, una negación que está como apetencia (dice directamente posibilidad para ser otro). Esta es la razón por la cual dice santo Tomás que la materia y la privación coinciden en la realidad, pues supuesta la existencia de la materia, siempre podremos decir que hay privación de otra determinación formal.

Por otra parte, hay que decir también que la materia prima no es algo actualmente existente al margen del ente, sino la *potencia pasiva pura* constitutiva de todos aquellos entes que, por participar tan deficientemente del Acto Puro, no es nunca del todo actualizada por la forma. También aquí difiere la teoría aristotélica de la platónica: la participación del mundo inteligible no requiere de un principio heterogéneo que reciba, independiente de este mundo ideal, sino que la misma materia participa del ser como posibilidad de ser. No es previa a la eficiencia de la Causa Primera (como sí lo es en la ordenación del demiurgo), sino solo previa (y subyacente) a la eficiencia de las causas segundas[58].

Se da el caso, de que solo dentro de la filosofía cristiana se ha llegado a pensar filosóficamente en la posibilidad de la creación. Aristóteles, por su parte, afirmaba que la materia prima ni se generaba ni se corrompía (lo cual es cierto), de lo que parecía deducirse la eternidad en el tiempo del mundo material, lo cual es falso[59]. Tal fue la interpretación de los filósofos árabes y del llamado averroísmo latino.

Hemos analizado lo que corresponde al sujeto que es la materia, pero debemos también hablar de aquello por lo que un ente es tal y que es el término de la generación. En este momento de la argumentación, Aristóteles introduce un cambio sutil. La noción de forma aparece primeramente como aquello hacia lo que es el movimiento (un contrario), pero preguntándonos por el ente que cambia, descubrimos también que en él se da ya una información que lo constituye en un ente particular. Así, no nos preguntamos ahora tanto por la naturaleza del término, sino por aquello que se une naturalmente a la materia en la formación de un ente. Los contrarios ya no son pensados como dos formas opuestas externas al ente, sino como dos principios intrínsecos al

mismo: la contrariedad se da porque este ente determinado carece, sin embargo, de otra forma.

La forma es aquello por lo que una cosa es tal y no otra, es decir, el principio determinativo (principio primero y no reductible) que junto con la materia prima constituye a un ente particular. La forma es lo que hace ser en acto a tal ente (sin que por ello sea el ser del ente), y por lo mismo lo que constituye lo esencial suyo (sin que por ello sea la esencia completa). Lo curioso, sin embargo, de este principio, es que nunca comunica completamente su actualidad a la materia, por el hecho de ser una actualidad muy deficiente. Como dice santo Tomás: *in corruptibilis forma non perfecte complet potentiam materiae*[60]. Como veremos, esta es la razón de que la materia sea el principio de individuación (→6.4.1).

Y así como la materia se divide en primera y segunda, también puede dividirse en dos la forma: será sustancial si hace ser sustancialmente (como el alma hace que tal cuerpo llegue a ser hombre en acto) y accidental si hace ser en acto de tal modo (como la blancura hace blanco al hombre). Este principio intrínseco de ordenamiento, que constituye a un ente como una totalidad, es siempre más que la suma de sus partes, es decir, es más que la mera disposición armónica de sus elementos.

Estas son las llamadas causas intrínsecas, en el orden físico, del ente. Puesto que ambas son principios del ente, han de ser pensadas siempre como referidas mutuamente; es decir, la materia y la forma son causas respectivas porque se *causan* mutuamente, aunque de modo diverso. La materia causa materialmente sobre la forma y esta causa formalmente sobre la materia. Es claro que ninguna es un principio eficiente del ente (pues no es posible que este se reduzca a sí mismo al acto), pero son verdaderas causas de este, pues lo constituyen intrínsecamente de tal manera que no puede darse una sin darse la otra: solo hay forma si informa algo, y solo hay materia si soporta una forma.

3.3. LA NATURALEZA

3.3.1. Etimología

En continua polémica con los presocráticos, Aristóteles examinó en sus libros físicos primero la posibilidad del cambio (arraigándolo en la particular estructura entitativa) para luego considerar lo que era la naturaleza en sí misma. Y lo hace con toda intención y con un riguroso procedimiento metodológico: quiere establecer primero cuáles son los principios de lo natural para refutar la reducción materialista de sus antecesores, y poder así plantear el problema de la naturaleza sin convertir la disciplina que la tiene como objeto de estudio en Metafísica, sino posibilitando su estudio como filosofía segunda, es decir, como referida no al ser en general, sino a lo que es de un modo particular.

El estudio de la naturaleza viene a ser ahora una profundización en el contenido del objeto, pues pretende comprender la dimensión trascendental que puede encontrarse en todo ente móvil. Conviene, sin embargo, preguntarnos primero por el significado

etimológico del término naturaleza, que ha llegado a ser una palabra clave y fundamental en la historia del pensamiento occidental.

Su aparición coincide con el inicio de la pregunta filosófica en la antigua Grecia. Pero fue sobre todo Aristóteles quien se ocupó temáticamente de ella. En su *Metafísica* ofrece diferentes acepciones del término:

> En un sentido se llama naturaleza (i) la generación de las cosas que crecen; en otro sentido (ii) aquello primero e inmanente, a partir de lo cual crece lo que crece. Además, (iii) aquello de donde procede en cada uno de los entes naturales el primer movimiento que reside en ellos en cuanto tales. Y se dice que crecen cuantas cosas tienen aumento a través de otro por contacto y unión natural […] Y se llama también naturaleza (iv) el elemento primero, informe e inmóvil desde su propia potencia, del cual es o se hace alguno de los entes naturales […] Y todavía, en otro sentido, (v) se llama naturaleza la sustancia de los entes naturales[61].

Sin embargo, no parece que sea este su sentido más originario. Aun guardando relación al nacimiento (como veremos), puede rastrearse su significado a una idea más fundamental: φύσις vendría de la raíz φυ- (equivalente al *fu*- latino y al inglés *be*) que diría primeramente relación al ser. De este modo antes que referirse al crecimiento y desarrollo, el término naturaleza habría querido significar una *manera de ser*, *lo originario y aquello que la cosa es por su principio y origen.* Aquí es donde el problema vuelve a entroncar con los presocráticos. Al preguntarse por lo uno, aquello que era principio del cambio, identificaron la naturaleza con el ἀρχή, desplazando semánticamente el término a lo relativo a la transformación y al cambio.

Lo que no se puede olvidar en este desarrollo es que la palabra φύσις sigue haciendo referencia a un modo de ser, concretamente al ser móvil. Sin embargo, aún continúa el problema de la etimología dada por Aristóteles. Para él, sería un término que en su acepción primera haría referencia al nacimiento. No deja de ser curioso, sin embargo, que a pesar de ser este el primer sentido de naturaleza, no lo incluya el estagirita en su definición formal de la misma.

Santo Tomás da una explicación muy profunda sobre esta atribución etimológica al término (al margen de que sea una etimología verdadera). Esta no es sino la respuesta a una pregunta implícitamente formulada: ¿qué se da en todo nacimiento para que exprese de modo eminente un particular modo de ser, incluso extensible a los no vivientes? El Doctor Común dice que lo propio del nacimiento es la conjunción entre el generante y el generado. Y es precisamente en esta contigüidad, en este «ser al lado», donde se manifiesta lo natural. En efecto, lo que se hace patente en la suprema operación de los vivientes es la respectividad entre lo que se es y lo que se genera. Aquello que es engendrado procede de la intimidad del generante como siendo para él algo propio. Nadie que haya visto, por ejemplo, el parto de una vaca pensará que el ternero es algo extraño a la vaca. Al contrario, lo que se manifiesta es que tal acción de engendrar pertenece a ese ente como acción propia que emana de su sustancia. Y ojo, a nadie nunca se le ocurra decir que el naranjo da naranjas como el reloj da la hora.

Lo peculiar, sin embargo, de esta conjunción es que la operación que manifiesta no es un absoluto, sino que expresa también ese modo de ser originario que es una inclinación

para realizar la actualidad poseída imperfectamente. En este sentido, propio también de lo natural es la inclinación a un fin que es perfección suya.

Recapitulando podemos decir que en el término naturaleza encontramos la referencia a un modo de ser que precisamente por ser lo que es tiene inclinación a realizar un tipo de operaciones o, dicho de otro modo, su ser participado es el origen de sus operaciones (*operari sequitur esse*).

3.3.2. Definición

La definición formal la encontramos en la *Física*, para distinguir los entes que son naturales (es decir, que poseen una naturaleza) de los entes artificiales o producidos desde la mente de un artífice. Se llama naturaleza (φύσις) al «principio y causa del movimiento y del reposo en aquello en que está primeramente por sí y no por accidente»[62]. Para una correcta interpretación de esta definición nos parece lo más oportuno transcribir el comentario que de ella da Juan de santo Tomás:

> En primer lugar, se pone en la definición de naturaleza *principio y causa*. Muchos se preguntan por qué puso el Filósofo ambas cosas, y muchos dan su respuesta, unos diciendo que solo para mayor explicación, otros diciendo que añadió «causa» para remover la privación, que es principio del movimiento, pero no es naturaleza, ya que no es causa. Santo Tomás dice que se pone «principio y causa» para designar que en algunas cosas la naturaleza es principio pasivo, y en otras, activo y esto se designa con el término «causa». Podemos añadir además que, dado que el Filósofo quería definir la naturaleza sustancial, como constará por la cuarta partícula, convenía señalar que había de ser un principio positivo del movimiento no de cualquier manera, sino primero o radical y positivamente ordenado al movimiento; por ello no puso solo «principio», pues esto conviene también a la privación, ni solo «causa», pues esto conviene también a la virtud o la potencia motriz, que es accidente, sino que unió ambas, para que se entendiera que debe ser un principio positivo causante del movimiento, no como potencia o instrumento del obrar, que es virtud, sino como principio, que es raíz.
>
> La segunda partícula es *del movimiento y del reposo*. Con el nombre «movimiento» no se entiende solo el local, sino cualquier movimiento físico y corpóreo, sea local, sea de alteración, etc. Y esta conjunción «y» no se entiende copulativamente, de manera que, para que algo sea naturaleza, tenga que ser principio de ambos, sino que se entiende distributivamente con distribución acomodada. En efecto, en algunas cosas la naturaleza es principio de movimiento, en otras, de quietud, y en otras de ambos. Solo de movimiento, por ejemplo, en los vivientes, en los que, si cesa todo movimiento, cesa la vida; solo de quietud, por ejemplo, en el cielo empíreo y en todo el globo terráqueo, que reposa perpetuamente; de ambos, por ejemplo, en los graves y leves, que a veces reposan y a veces se mueven, por el hecho de que en ellos el uno se ordena al otro, a saber, el movimiento al reposo. Por lo que toda la naturaleza en común es principio de movimiento y de reposo distributivamente. No se pone disyuntivamente «movimiento o reposo», para no dar a entender que sería suficiente para la naturaleza en común o para todo el conjunto de la naturaleza uno de ellos, es decir, solo quietud o solo movimiento. […] Por el nombre «reposo» no se entiende la pura carencia de movimiento, sino la carencia de este con posesión del término, de este reposo posesivo, en efecto, es principio real la naturaleza; pero en cuanto es nada, no hay principio real.
>
> La tercera partícula *en aquello en que está* se pone para excluir los principios extrínsecos del movimiento; éstos en efecto, no constituyen la naturaleza. Y así se excluyen las cosas artificiales, que no tienen un movimiento surgido de alguna forma o principio intrínseco, sino del arte, que es extrínseca a la naturaleza, y de modo semejante lo violento, que se da por alguna fuerza extrínseca y, en suma, el eficiente de algún movimiento en algo extrínseco no constituye algo ni denomina una naturaleza, sino solo en cuanto se mueve en sí por algún principio. Por ello, el fuego no se llama naturaleza por calentar activamente algo fuera de sí, ni el animal por el hecho de que engendre a otro, sino porque tiene un principio de movimiento en sí, como el fuego, ya que puede ascender hacia arriba, y el agua, ya que puede descender hacia abajo, y de manera semejante porque puede calentarse y corromperse; pues para ello tiene un principio intrínseco pasivo. Y así todo principio de movimiento conveniente al mismo móvil se llama naturaleza[63].

Queda claro por tanto que la naturaleza se refiere a aquel principio por el cual el ente despliega un movimiento como propio. Así, el ente natural es aquel cuya esencia lleva implícita una movilidad. No que consista en movilidad, sino que mediante ella conserva, realiza y despliega su ser. Esto fue lo que comprendió Aristóteles al caracterizar la naturaleza como principio intrínseco del movimiento de aquellos entes cuya esencia no consiste en ser definitivamente algo, sino en desplegarla sucesivamente, *dirigiéndose hacia el ser ella misma, sin serlo nunca del todo*.

3.3.3. Natural / artificial

Aristóteles trató el tema de la naturaleza en contraposición de los entes artificiales. Lo propio de estos últimos es su no información sustancial, es decir, son conforme a lo que el artífice ha dispuesto sobre una materia ya determinada. De aquí se sigue algo muy importante; puesto que los entes artificiales en cuanto artificiales no tienen una forma sustancial, tampoco tienen por lo mismo un principio de movimiento intrínseco.

La forma producida técnicamente no tiene ella misma esta dimensión tendencial del ente natural, sino que, si se mueve, lo hace aprovechando la forma propia de su materia (que es sujeto). Así, por ejemplo, no cae el bolígrafo por ser bolígrafo, sino por ser de tal materia. O como dice Aristóteles, si la cama engendrase, engendraría madera. Al final, esta consecuencia se sigue del hecho de que el hombre no puede nunca producir un ente sustancial (sería un acto de creación), sino solo o aprovechar lo natural y potenciarlo o construir a partir de una idea sobre una materia ya determinada.

3.3.4. Ampliación semántica

Simplemente para concluir este capítulo de la naturaleza, conviene notar que su significado fue ampliándose en el pensar filosófico. Citamos para ello un texto de santo Tomás en el que se explica tal desarrollo (sin tomar en cuenta la exactitud de su etimología):

> Etimológicamente, el nombre de naturaleza viene o está tomado de naciendo. Por lo que, en primer lugar, se usó tal nombre para designar la generación de los vivientes, que se llama natividad o germinación: por eso naturaleza equivale a lo que ha de nacer. Después el nombre de naturaleza se desplazó a significar el principio mismo de la generación. Y como el principio de la generación en los seres vivos es algo intrínseco, el término naturaleza pasó a significar más adelante cualquier principio intrínseco de movimiento. De ahí que diga el Filósofo: «la naturaleza es principio de movimiento en el ser en que está en virtud de sí misma y no accidentalmente». Tal principio es la forma o la materia. Por eso la palabra naturaleza unas veces significa forma, y otras, materia. Y como en el ser engendrado el fin de la generación natural es la esencia específica, que es la expresada por la definición, de ahí que naturaleza signifique además esencia específica. Así la define también Boecio: «naturaleza es la diferencia específica que informa cada cosa, es decir, la que satisface la definición de la especie»[64].

3.4. EL MOVIMIENTO

3.4.1. Perspectiva

Dice Aristóteles «puesto que la naturaleza es principio de movimiento y cambio, y puesto que nuestra investigación trata acerca de la naturaleza, es preciso no pasar por

alto la cuestión de qué es el movimiento, pues es forzoso que, si no se conoce el movimiento, tampoco se conozca la naturaleza»[65]. Si en el hilemorfismo considerábamos cómo había de ser un ente para que se moviera, ahora debemos considerar algo más complejo, a saber, qué sea el movimiento en cuanto tal.

En la teoría de la ciencia tomista, una vez establecido el objeto correspondía estudiar cuál era la *propria passio* de este ente; en nuestro caso, el movimiento. Sin embargo, no lo estudiamos simplemente como una propiedad dentro de otras, sino como el acto propio del móvil en cuanto que su actualidad la realiza de un modo siempre imperfecto.

Conviene tener presente que la misma noción de movimiento se aplica a cada una de las categorías del ente (sustancia, cualidad, cantidad, lugar), pero sin identificarse con ninguna de ellas. Por ello se divide en tantos modos como se divide el ente[66]. Sin embargo, no es un concepto que haga referencia a las notas esenciales, sino que mira *in recto* al ser. Esta es la razón por la cual el estagirita al definirlo recurre a conceptos no propiamente físicos, sino trascendentales (acto-potencia). Nos situamos nuevamente en una consideración cuasi-metafísica del problema, pues miramos el movimiento en la actualidad que podemos encontrar en él. Esto implica que no debemos pensarlo primeramente como una determinación entitativa (aunque lo sea), sino como un modo de ser particular en la línea del acto. En este sentido el movimiento es la manera en que algunos entes acceden al ser, pero en cuanto todavía no lo han alcanzado.

3.4.2. Definición

Debemos ahora preguntarnos: ¿qué es el movimiento (tomamos aquí el término en sentido amplio)? En la *Física* es definido como «acto del ente en potencia en cuanto que está en potencia»[67]. Lo primero que aparece es la caracterización de este como actualidad. No debe olvidarse nunca que lo que miramos del movimiento es lo que en él se puede encontrar de acto y perfección, no lo que dice primeramente relación a lo potencial (aunque como veremos este es el modo de su realización).

Además, no es interesante la germinación de un árbol sino por razón del término al que se ordena. Petit insistía mucho, contra la tendencia moderna (de raíces hegelianas) de absolutizar el cambio, que únicamente tiene sentido hablar de él por el acto al que se ordena, no por la imperfección que conlleva: no tiene sentido querer cambiar si no se quiere cambiar a algo. Subyacía, afirmaba, que tras esta absolutización latía la actitud proterva del hombre que no quería reconocer como verdadero y normativo sino lo que se produjera desde la contingencia y potencialidad de la criatura. Valorar el movimiento por lo que tiene de potencia no significa sino valorar lo que no es.

Para comprender qué sea el movimiento debe previamente haberse supuesto la existencia de algo que aun cuando sea perfecto es también perfectible en un mismo género de cosas. Por ejemplo, que aquello que es blanco carece (de modo no absoluto) de la perfección del rojo, o que Juan que está en su casa no está al mismo tiempo en el cine. Es la afirmación de los contrarios como condición de posibilidad de todo movimiento, entendidos estos como una relación entre lo perfecto y lo perfectible. Ahora

bien, el movimiento no es ni la imperfección primera ni la perfección ulterior, sino algo intermedio a ambos. «La actualidad de lo que es en potencia, cuando existe actualmente y despliega su actividad no en cuanto aquello mismo que es, sino en cuanto es capaz de moverse, es movimiento»[68]. Lo nuclear de esta definición es la comprensión del movimiento como algo que se sitúa en la línea del acto (ἐντελέχεια). Es una verdadera perfección no completamente terminada pero que se mantiene ordenada a la realización (de ahí la dificultad para comprenderlo, pues hablamos de una perfección inacabada). Santo Tomás lo explica del siguiente modo:

> Debe considerarse que algo está solamente en acto, algo en potencia solamente y algo está de medio entre la potencia y el acto. Lo que solamente está en potencia de ningún modo se mueve; lo que está en acto perfecto no se mueve, sino que ya se ha movido; así pues, se mueve aquello que está en parte en potencia y en parte en acto, como es claro en la alteración. Pues cuando el agua está cálida solamente en potencia, todavía no se mueve; cuando ya está caliente ha terminado el movimiento de calefacción; en cambio, cuando participa algo del calor, pero imperfectamente, entonces se mueve hacia el calor. Pues lo que se calienta participa poco a poco cada vez más del calor. Así, el mismo acto imperfecto de calor existente en el ser que se calienta es movimiento, no en cuanto está solamente en acto, sino según qué existente en acto y está ordenado a un acto ulterior. Porque si se quitara la ordenación a un acto ulterior, este mismo acto fuera lo imperfecto que fuera sería término del movimiento y no movimiento, como sucede cuando algo se calienta medianamente. Pero el orden a un acto ulterior compete al existente en potencia con relación al acto[69].

Al hablar de acto imperfecto queremos significar una doble imperfección. En primer lugar, que para reducirse al movimiento requiere de algo exterior ya actualizado que le comunique su propia perfección (motor). Se distingue en esto de las operaciones (actos segundos) que no brotan primeramente de la potencialidad del ente sino de su acto poseído (como el querer y el entender). Pero, de un modo más formal decimos que el movimiento es un acto imperfecto no porque es un término intermedio entre el principio y el fin del proceso, sino porque es él mismo como actualidad algo inacabado (ἀτελής) pero en orden a su completud. Por ello no puede decirse ni que sea pura potencia ni simplemente acto, sino que es un acto potencial: de algún modo bloquea ambos conceptos porque *siendo* en la realidad no es ninguno de ellos.

Si analizamos las tres partes que componen la definición nos damos cuenta, en primer lugar (como ya hemos dicho) que el movimiento se sitúa en la línea del acto del ente. En segundo lugar, que siendo acto no acaba de actualizar a su sujeto, sino que es actualidad suya permaneciendo la privación del término. Por último, tenemos que la determinación del acto recae precisamente sobre lo potencial con orden al fin. Por ello como dice Aristóteles, «cuando lo construible [ente en potencia], entendido en el sentido preciso en que decimos que es tal [en cuanto está en potencia], existe actualmente, entonces está siendo construido, y esta actualidad es el proceso de construcción»[70].

Una última precisión. Hemos hablado aquí indistintamente de movimiento aplicado a todas las categorías del ente, pero hablando con más propiedad debemos distinguir entre cambio referido únicamente a la sustancia (generación y corrupción), y movimiento, referido al resto de los predicamentos (aunque no a todos). Aristóteles desarrolla en los primeros capítulos del libro V de la Física qué categorías están sujetas a la mutación. Puesto que la condición de posibilidad de que algo se mueva es la existencia de

contrarios, solo habrá movimiento ahí donde exista la contrariedad. Por ello, solo será posible el movimiento en tres de los nueve predicamentos accidentales: en el lugar, en la cualidad y en la cantidad (sus nombres propios los hemos indicado ya en otro lugar). No puede haberlo en el *cuando*, pues siendo la medida del movimiento, no se mueve, sino que se da en todo movimiento. Tampoco en la *relación* (ser hacia) se da el movimiento, porque como dice santo Tomás:

> En cualquier género en que haya movimiento por sí, nada nuevo adviene a él sin ese cambio, así como el nuevo color no adviene a algo coloreado sin alteración suya. Pero algo puede advenir a alguno en el género de la relación por cambio de otro, sin cambiar él mismo. Luego en la relación no se da movimiento por sí, sino solo por accidente, en cuanto de algún cambio se siga una nueva relación[71].

Lo mismo sucede con la *situación* (orden de partes) y el *hábito* (disposición de un cuerpo a su adyacente), que no son sino cierto tipo de relación. Por último, tampoco se da movimiento en la *acción* o *pasión*, pues éstos no difieren realmente del movimiento en el sujeto, sino que agregan a este alguna razón particular, a saber, que todo aquello que es movido padece por la acción de un agente o motor.

3.5. LA CAUSALIDAD

> Es propio del metafísico considerar las causas en cuanto tales. Pues la causa, en cuanto es causa, no depende de la materia según el ser, y por eso en los separados de la materia también se llega a la razón de causa. Pero la consideración de las causas de algún modo necesarias es asumida por el filósofo de la naturaleza, y no por considerar las causas en sí, sino en cuanto son causas de las mutaciones naturales[72].

3.5.1. Noción de causa

Existen diversas formulaciones referidas a la noción de causa (pues más que definiciones formales son cuasi descripciones), pero puede decirse que causa es «principio que influye en el ser (*esse*) de otro», o también, «principio positivo y real del que algo procede con dependencia en el ser». Hay que evitar en este concepto la reducción de la causa a la causalidad eficiente y predicamental, pues el influjo sobre otro es mucho más extenso; de diverso modo causa la materia y la forma, pero son verdaderas causas. Causa predicamental es la pensada en el orden finito como referida a la constitución esencial del ente, mientras que la causa trascendental atiende a la constitución esencia-ser y mira *in recto* al ser (es diversa la causalidad eficiente divina y la del artesano).

Algunas aclaraciones. Primero, la causa es anterior lógica y ontológicamente al efecto, pero no se requiere que lo sea temporalmente; es preciso remover la imagen unívoca de la causalidad asociándola a la sucesión. De hecho, la única causa que podría ser anterior es la final, y solo en cuanto a la intención, porque en la ejecución es lo último. Así, la materia y la forma son simultáneas (es absurdo pensar una anterior temporalmente a la otra), y la causa eficiente solo causa en cuanto que está de hecho comunicando su actualidad (no es pensable el fuego como causa del calentarse del agua al margen de estar calentándola). Segundo, no todo principio es causa, pero toda causa es principio. Principio es aquello desde lo cual, pero no todo comienzo dice razón de causa respecto a

lo producido; por ejemplo, la privación. En tercer lugar, se distingue también de la condición, en cuanto que esta es el requisito para el ejercicio de la causa, pero no es causa de su acción. Por último, difiere también de la ocasión en cuanto designa aquello cuya presencia induce a obrar.

3.5.2. Un texto de Aristóteles

> Una vez hechas estas distinciones, tenemos que examinar ahora lo concerniente a las causas: cuáles son y cuál es su número. En efecto, puesto que la investigación se lleva a cabo para saber y como no creemos saber nada antes de aprehender el porqué de cada cosa –y ello es, precisamente, aprehender la causa primera– se hace evidente que debemos investigar el porqué de la generación, de la corrupción y de todo cambio físico, de modo que, conociendo sus principios, intentemos remontar a ellos cada una de las cosas investigadas. Ahora bien, se llama causa, en un primer sentido, a aquello inmanente desde donde algo se genera, *v.gr.* el bronce es causa de la estatua, la plata de la copa y también sus géneros. En otro sentido, en cambio, es causa la forma y el modelo, es decir, la definición del «qué era ser» y sus géneros, *v.gr.* de la octava es causa la relación de dos a uno y, en general, el número y las partes que entran en la definición. Además, es causa el principio primero desde donde procede el cambio o el reposo, *v.gr.* el que tomó una decisión es causa [de sus actos], el padre es causa del hijo y, en general, lo que produce es causa de lo producido y lo que es capaz de producir cambio de lo que es capaz de sufrirlo. Además, causa se entiende también en el sentido del fin y este es «aquello en vistas de lo cual», *v.gr.* del pasear es causa la salud. En efecto, ¿por qué pasea? y respondemos: «para estar sano»; y una vez que hemos respondido de este modo creemos haber dado la causa. Además, claro está, [también nos expresamos así] respecto de todas aquellas cosas que, siendo otro el motor, se generan como algo intermedio entre el motor y el fin, *v.gr.* el adelgazamiento es causa de la salud o bien la purga o los medicamentos o los instrumentos [médicos]. Todas estas cosas, en efecto, son en vistas de un fin, pero se diferencian entre sí porque mientras unas son efectos las otras son instrumentos[73].

De estas cuatro causas, dos son intrínsecas, como constituyendo al ente en sí mismo, y dos extrínsecas, que influyen en el hacerse del ente. Es preciso no olvidar que la reflexión está hecha sobre los entes naturales, para explicar su naturaleza que implica el movimiento *natural* (cf. *De principiis naturae*, que es como un comentario a este texto de Aristóteles).

3.5.3. Causas extrínsecas

Estas causas, a diferencia de las intrínsecas (estudiadas al hablar de la estructura hilemórfica), ya es posible pensarlas como sin materia, según que es posible la comunicación del propio acto sin ella, y es también realizable una acción cuyo término sea inmaterial (por ejemplo, en el entender, aunque propiamente no sea una causación eficiente).

Causa eficiente es «principio primero desde donde procede el cambio o el reposo» y de donde principia el movimiento en el orden de la ejecución. Es probablemente lo que responde de un modo más inmediato a nuestro concepto de causa, (pues captamos sin dificultad que todo lo que ha llegado a ser, ha llegado a ser por otro por modo de eficiencia); el fuego que calienta al agua, el escultor que imprime una forma al bronce, el padre que engendra al hijo o en general todo lo que produce con respecto a lo producido. No es causa unívoca; es el acto que hace que lo que era potencia se reduzca a una formalidad, y en este sentido hablamos de la comunicación de la perfección que posee, pues nada obra sino en cuanto está en acto. Es posible distinguir varios modos de

causalidad eficiente: causa primera y segunda; causa unívoca y equívoca o análoga; causa total y parcial; causa natural y libre; causa próxima y remota; causa principal e instrumental; causa *per se* y *per accidens.*

Causa final es «aquello en vistas de lo cual algo se realiza». Dice santo Tomás que esta especie es la más fuerte entre todas las causas, pues la causa final es causa de las otras causas. Sin embargo, no pensemos por eso que es como un súper-agente, pues su causalidad es de otro tipo; causa atrayendo, es hacia lo que se dirige el agente (pre-tensión). Con esto no se afirma que tenga que restringirse solo a las acciones conscientemente intencionales, pues el fin es causalidad propia de todo movimiento, también de los naturales[74]. *Formaliter loquendo* no implica conciencia sino perfectividad. «si el agente no tendiese a algún efecto determinado, todos les serían indiferentes; ahora bien, lo que es indiferente a varias cosas no hace una de ellas en vez de otra. Sería, por tanto, imposible que actuara. Así pues, todo agente tiende a algún efecto, que se dice su fin»[75]. Antes de producir el fin que es efecto (forma), el agente es movido por el fin que es causa (bien perfectivo y por ello apetecible). En este sentido es el principio absoluto de toda acción, pues es aquello que intenta el agente al obrar. No lo pensemos tampoco de un modo muy extrínseco, pues fin de la piedra es el centro, del rosal la rosa, del lobo el cordero y del hombre el pensar. Lo nuclear que tenemos que captar es que como lo que intenta un agente es un bien (porque siempre se obra por un bien), el fin es un bien y a esto se reduce su causalidad.

3.5.4. Objetores del principio de causalidad

El principio de causalidad (todo aquello que contingentemente existe tiene causa), referido sobre todo a la causalidad eficiente, ha sido siempre considerado como un principio *per se notum*. Sin embargo, dos objeciones principales se le han hecho modernamente desde posturas empiristas (Hume) y kantianas. La primera lo niega afirmando que la experiencia solo nos provee de fenómenos sucesivos que asociamos por costumbre (cierto antecedente), pero no de nexos causales y necesarios (fuego-agua; bolas de billar). El nexo de causalidad es de este modo puramente subjetivo y psicológico, no objetivo y ontológico. Es una pura asociación imaginativa, que tiene por presupuesto epistemológico la inexistencia de verdades universales. Kant postula por otra parte que es una forma del entendimiento que estructura, constituye y ordena los fenómenos, pero sin la pretensión de ir más allá de la subjetividad.

Contra ambos hay que afirmar que, a pesar de no ser adquirido por los sentidos, se funda este principio en la capacidad abstractiva del entendimiento humano, que alcanza lo que las cosas son y que son contingentes, por lo que, si han llegado a ser, requieren de otro.

3.6. BIBLIOGRAFÍA

BASTI, G., *Filosofía del Hombre*, Instituto Teológico San Ildefonso, Toledo: 2011.

GARDEIL, H., *Iniciación a la filosofía de santo Tomás de Aquino: cosmología*, Tradición,

México: 1973.

MILLÁN-PUELLES, A., *Fundamentos de Filosofía*, Rialp, Madrid: 2009.

PETIT, J. M. – PREVOSTI, A., *Filosofía de la Naturaleza. Su configuración a través de sus textos*, Scire, Barcelona: P[3]P2004.

PETIT, J.M., *La Filosofía de la Naturaleza*, Acervo, Barcelona: 1980.

PREVOSTI, A., *La física d`Aristòtil*, PPU, Barcelona: 1984.

---

48. TOMÁS DE AQUINO, *STh* I, q. 84, a. 1 corp.
49. TOMÁS DE AQUINO*, In Fis* II, lect. 3.
50. PLATÓN*, Timeo* 49 d-e.
51. Ibid., 52 a-d.
52. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *STh* I, q. .84, a. 5 corp.
53. ARISTÓTELES*, Fís* I, 8; 191 b 13-17.
54. TOMÁS DE AQUINO, *De principiis naturae* 1.
55. ARISTÓTELES*, Fís* I, 9; 192 a 22-25.
56. TOMÁS DE AQUINO*, De principiis naturae* 2.
57. ARISTÓTELES*, Fís* I, 9; 192 a 31-32.
58. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *STh* I, q. 44, a. 2 corp.
59. Cf. ARISTÓTELES, *Met* VII, 3; 1029 a 20; TOMÁS DE AQUINO, *STh* I q. 46.
60. TOMÁS DE AQUINO, *STh* I, q. 55, a. 1, corp.
61. ARISTÓTELES*, Met* V, 4; 101 b 16ss.
62. ARISTÓTELES, *Fís* II, 1; 192 b 21-22.
63. JUAN DE SANTO TOMÁS*, Cursus Philosophicus, Philosophia Naturalis* I, q. IX, art.1 171 b 19 – 172 b 26.
64. TOMÁS DE AQUINO, *STh* III q. 2, a. 1 corp.
65. ARISTÓTELES*, Fís* III, 1; 200 b 12-15.
66. Cf. ARISTÓTELES, *Fís* III, 1; 201 a 9.
67. ARISTÓTELES*, Fís* III, 1; 201 b 3-4.
68. ARISTÓTELES*, Fís* III, 1; 201 a 27-28.
69. TOMÁS DE AQUINO*, In Phys* lect. II, n. 194.
70. ARISTÓTELES, *In Phys* lect. II, n. 194.
71. TOMÁS DE AQUINO, *In Phys* lect. V, n. 488.
72. Id., *In Phys* II, lect. 5.
73. ARISTÓTELES*, Fís* II, 3; 194 b 17-195 a 3.
74. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *STh* I-II, q. 6, a. 1, corp.
75. Id., *CG* III, 2.

4. FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA (II): EL VIVIENTE CORPÓREO

4.1. VIVERE ESSE VIVENTIUM

4.1.1. El obrar sigue al ser

El estudio del viviente corpóreo (y en particular el del hombre), como parte de la física, tiene su punto de partida en la constatación de un hecho: entre aquellos entes que se mueven existen algunos que son «agentes» de su propio movimiento. A estos entes capaces de automovimiento les damos el nombre de vivientes. Este dato nos da el marco para su estudio: la vida que poseen no podrá ser explicada sino desde su particular estructura hilemórfica, es decir, que aquello por lo que son tales es por lo que se mueven. Esto nos exige pensar las operaciones vitales como el modo propio del despliegue de la naturaleza de ese tipo de entes.

Vivientes son, por tanto, aquellos entes capaces de determinar y modificar el propio dinamismo operativo para conseguir los fines a los que por naturaleza están inclinados. Conviene no olvidar que la capacidad de automovimiento nada tiene que ver con la implicación de la conciencia en tales procesos. La planta que regula la absorción de minerales desde sí realiza tal operación, pero ni es libre de hacerlo ni es consciente de que lo hace (→5.1.2).

Tenemos, por tanto, unas operaciones caracterizadas por el automovimiento (tales como nutrirse, crecer, correr, sentir…), corresponde ahora preguntarse qué sea la vida (término abstracto para referirnos al vivir), en cuanto designa aquella virtud de autodeterminación.

Aristóteles, con un sentido metafísico sorprendente dijo que «el vivir era para los vivientes el ser»[76]. Puede ser discutible la real amplitud que para el Filósofo tenía tal afirmación, pero su sentido, tal como lo interpretó santo Tomás es claro: la vida es el acto de ser eminentemente participado de unos entes particulares. Puesto que el acto de tales entes está de algún modo no totalmente coartado por la esencia que los constituye, son capaces de realizar su operación desde sí mismo. Esto nos permite también descubrir que el vivir no es algo propio del ente material, sino que se extiende también a los entes espirituales, pues formalmente hablando, no es sino ser más perfectamente. Por ello puede también decirse que vivir y ser se identifican y que en su razón formal son coextensivos, no en su realización particular (pues de hecho hay seres que no viven), sino en la medida en que el ser es menos coartado por la esencia.

4.1.2. Inmanencia operativa

Ahora bien, aun cuando predicamos la vida tanto del vegetal y del mamífero como del hombre, es claro que esta se realiza diversamente en los diversos. Santo Tomás en la

Summa Theologiae distingue grados de vida según la mayor o menor autonomía operativa (en otro lugar[77] lo hace desde la inmanencia emanativa):

> La vida máxima y propiamente se da en Dios. Para cuya evidencia debe considerarse que, puesto que vivir se dice de algo según que opere desde sí mismo y no como movido por otros, cuanto más perfectamente competa esto a alguno, tanto más perfectamente en él se encuentra la vida. En los que se mueven y son movidos se dan tres cosas según un orden. Pues primero (i) el fin mueve al agente, aunque el agente principal es el que obra por su (ii) forma y a veces lo hace por medio de algún instrumento que no obra por virtud de su propia forma sino en virtud del agente principal, y a dicho instrumento solo le compete la (iii) ejecución de la acción.
>
> Se encuentran así, algunos entes que se mueven a sí mismos, pero no respecto a la forma ni al fin, que está en ellos por naturaleza, sino solo en cuanto a la ejecución del movimiento, pues la forma por la que obran y el fin por el que obran está determinado por la naturaleza. Y de tal tipo son las plantas que según su forma impresa (ínsita) en ellas por la naturaleza se mueven a sí mismas según el crecimiento y decrecimiento.
>
> Hay, sin embargo, otros que se mueven a sí mismos no solo respecto a la ejecución del movimiento, sino también en cuanto a la forma que es principio del movimiento, la cual por sí mismos la adquieren. De este tipo son los animales en los que el principio del movimiento es la forma no impresa por la naturaleza, sino recibida por los sentidos. Por lo que cuanto más perfectamente posean el sentido, tanto más perfectamente se moverán a sí mismos. Pues aquellos que no poseen sino el sentido del tacto, tan solo se mueven a sí mismos según dilatación o contracción, como las ostras que exceden en muy poco el movimiento de las plantas. Sin embargo, los que poseen una virtud sensitiva perfecta, no solo para conocer lo que está junto a ellos y que tocan, sino también para conocer lo distante, se mueven a sí mismos hacia lo lejano con movimiento progresivo. Pero, aun cuando estos animales reciban por el sentido la forma que es principio de su movimiento, no por ello se establecen a sí mismos los fines de su operación o movimiento, sino que está impreso por naturaleza, de manera que son movidos a hacer algo por la forma aprendida por el sentido.
>
> Están por tanto encima de estos animales aquellos que se mueven a sí mismos incluso respecto al fin que a sí mismos se establecen. Lo cual no se realiza sino por la razón y el entendimiento, a los que corresponde conocer la proporción del fin y de aquello que es al fin, ordenando uno al otro. Por lo cual el modo más perfecto de vivir es de aquellos que poseen entendimiento, pues éstos más perfectamente se mueven a sí mismos. Signo de esto es que en uno y mismo hombre la virtud intelectiva mueve las potencias sensitivas, y las potencias sensitivas por su imperio mueven los órganos que ejecutan el movimiento. Como sucede también en las artes, donde vemos que la técnica, a la que pertenece el uso de la nave (a saber, el arte gubernativo), prescribe sobre aquél que ha de producir la forma de la nave; y este prescribe a aquellos que tan solo ejecutan al disponer la materia[78].

4.1.3. Tres géneros de operaciones vitales

Hay por tanto tres géneros de operaciones vitales correspondientes a tres grados de vida. Característica propia de todas estas operaciones es su inmanencia relativa: son acciones auto-causadas en las que el agente obra desde sí. Esto implica ya una cierta *reflectividad* pues el proceso revierte sobre el mismo agente en cuanto agente, lo cual se ve claramente cuando el viviente es capaz de modificar incluso el curso de una acción para conseguir el fin. Esto no quiere decir que en toda operación vital se dé propiamente una «reflexión» del agente, sino simplemente que, por la unidad del agente, la acción procede desde dentro suyo, de tal manera que aun cuando produzca un término que es del todo extrínseco, la acción en cuanto tal está integrada en algo que no lo es. Así, por ejemplo, el naranjo que da naranjas opera desde sí, pero produce algo que queda fuera de sí.

Siguiendo el texto anteriormente citado, podemos distinguir y caracterizar las operaciones vitales del siguiente modo: en el nivel más básico tenemos las operaciones vegetativas, luego las sensitivas (que implican desplazamiento local) y por último las

intelectuales (que incluyen las cognitivas superiores y las volitivas). La división está hecha en base a la determinación-indeterminación de tres factores: ejecución, forma y fin de la operación.

Lo característico de las acciones vegetativas (nutrición, crecimiento y reproducción), comunes a todos los vivientes corpóreos, pero exclusivas del reino vegetal, es la autodeterminación únicamente respecto al ejercicio; la forma y el fin le vienen dados por naturaleza, es decir, no se los han dado a sí mismos. Así, por ejemplo, el rosal que florece siempre realiza su movimiento del mismo modo y hacia el mismo fin. Este grado de vida es ínfimo, pues la capacidad de autodeterminación es muy limitada. Sin embargo, es fundamento y condición de posibilidad de los siguientes (siempre dentro de un marco físico): ningún animal puede sentir si su organismo ha dejado de funcionar. No deja de ser significativo el hecho de que les demos el nombre de *funciones vitales*.

En el segundo nivel, el viviente es capaz no solo de ser agente de su propia operación, sino también de proporcionar la forma de tal operación. El lobo está determinado respecto al alimento, pero solo se dirigirá a él si lo ha aprendido por sus sentidos. Una vez que ha captado a la oveja, solo la captará como presa (suponiendo un condicionamiento normal). La capacidad de sentir introduce por lo mismo la virtud locomotora, pues supuesto que la forma no se posee ínsita a su naturaleza, ha de ser capaz de conseguirla más allá de él.

Por último, tenemos aquellas operaciones indeterminadas tanto en la ejecución y en la forma como en el fin: el entender y el querer. Esto no quiere decir que el agente se determine en la operación de un modo absoluto (auto constituyéndose de modo ilimitado e irrestricto), sino únicamente que por la infinitud de la inmaterialidad que lo caracteriza ha de conseguir el fin al que está ordenado dándoselo a sí mismo en la operación[79]. Ampliando el ejemplo anterior, el hombre, aunque ordenado a conservarse como el resto de los vivientes corpóreos mediante la nutrición, ante algún alimento particular no queda determinado, sino que es capaz de trascenderlo y subordinarlo a otros fines (hacer penitencia, darlo al hambriento, celebrar un acontecimiento…).

4.1.4. Definición del alma (hilemorfismo)

Después de haber analizado las diversas operaciones es necesario investigar cuál sea en último término su fundamento, pues aun cuando podamos decir que vive aquel que realiza operaciones desde sí mismo, no identificamos sin más tales operaciones con la vida del viviente: un perro mientras duerme nada siente, y, sin embargo, reconocemos en él la vida sensitiva.

La pregunta podemos formularla así: ¿qué es aquello por lo que un ente de tal tipo es capaz de realizar operaciones vitales? En primer lugar, es condición de posibilidad el que posea un cuerpo dispuesto para ese tipo de operaciones. Nadie puede ver si no posee un ojo. Son necesarios por tanto los órganos (literalmente instrumentos) mediante los cuales se actúe. Es evidente, sin embargo, que la sola presencia de órganos no es la causa última de que este ente posea la capacidad de automoción, es decir, de que esté vivo. Por

ello, se requiere de un principio anterior y radical que unifique y fundamente las múltiples operaciones que realiza. La tradición dio el nombre de actos segundos para las operaciones (determinaciones formales accidentales), mientras reservó el de acto primero para el alma, que no es sino la forma sustancial por la que un ente realiza este tipo particular de operaciones.

Aristóteles la definió como «actualidad primera de un cuerpo natural que en potencia tiene vida. Y es de tal índole lo que es orgánico»[80] y también como «aquello por lo que vivimos, sentimos y razonamos primeramente»[81]. La primera definición remarca el carácter formal del alma, mientras que la segunda mira más a su dimensión de principio primero de operaciones.

Es importante notar que la noción de alma es la noción de la forma de un objeto material de tal tipo, sin ninguna connotación de espiritualidad o inmortalidad. Así al hablar del alma de un molusco, de un naranjo o de un hombre, no queremos significar sino que es una forma, principio de unas operaciones particulares. Comprender esto nos evita caer en un error típicamente post-cartesiano de pensar el alma como un todo al margen del cuerpo y unido a él de modo misterioso e inexplicable: el alma no es algo independiente del cuerpo, sino un co-principio ontológico que unido a una materia constituye una sustancia.

4.2. EL PROBLEMA DEL ALMA HUMANA

4.2.1. Aliquid incorporeum et subsistens

El tema del alma humana requiere un capítulo particular, pero aun cuando presente ciertas dificultades, no podemos por ello abandonar su comprensión como forma de una materia. La tradición tomista siempre ha considerado que el estudio de la naturaleza de algún modo se completa con el estudio del hombre (y de su forma que es el alma), pero no de tal manera que tal estudio abarque la totalidad de lo que es, sino como puerta que nos abre a una consideración metafísica del mismo[82]. De hecho, una comprensión verdadera de la naturaleza humana no puede prescindir de una perspectiva metafísica.

Esto genera un problema, pues bajo cierta perspectiva puede el hombre ser estudiado como un objeto físico entre otros, pero en aquello mismo que comunica con los otros, posee también aquello que lo distingue radicalmente de ellos. Dicho de otro modo, solo podremos comprender qué es el hombre si afirmamos que su alma es forma del cuerpo sin que por ello la reduzcamos a pura información.

Aquí debemos evitar dos aparentes soluciones que siempre acechan y ante las que ya Aristóteles ofreció un principio de solución. La primera, de corte platónico, sería afirmar que alma y cuerpo son dos sustancias heterogéneas que solo de un modo misterioso se han unido (dualismo). La segunda sería reducir el alma a un epifenómeno de la materia (reduccionismo).

Santo Tomás al tratar en la *Summa* sobre el hombre, habla primero del alma como sustancia inmaterial y luego del alma como forma; y lo hace con profunda intención.

Establecida la distinción de los vivientes en razón de sus operaciones, nos encontramos al contemplar al hombre que su operación propia (aquella por la que se distingue del resto de los animales, a saber, el entender) no es ni puede ser una operación corpórea. Como se verá más adelante (→7.2.2), condición de posibilidad de todo conocimiento es la inmaterialidad del cognoscente por la cual puede no solo ser él mismo, sino también la forma de lo otro. Se sigue por tanto que aquello que es principio de tal operación no pueda ser tampoco material. Y de aquí concluye, lógicamente, que el alma es algo incorpóreo.

Ahora bien, todo aquello que es sin materia posee el ser en propiedad, pues subsistiendo de un modo eminente tiene virtud para obrar desde sí mismo. Por lo mismo, el alma, que es una sustancia inmaterial, posee por lo mismo el ser como algo suyo y no como dependiente de su relación al cuerpo.

Aquí está, sin embargo, la dificultad. ¿Cómo puede ser el alma subsistente y no ser una sustancia completa (*hoc aliquid*)? De un primer modo se puede responder afirmando que el alma es sustancia en sentido relativo (como la mano puede ser llamada sustancia de modo relativo porque es algo del cuerpo, aunque no sea al margen del cuerpo), pero más propiamente hay que decir que:

> El alma comunica a la materia corporal ([materia] con la cual el alma intelectiva se hace una sola cosa), aquel ser en el que ella misma subsiste, de tal modo que el ser que es de todo el compuesto es, sin embargo, el ser de la misma alma […]. Por ello el alma humana permanece en su ser destruido incluso el cuerpo[83].

Esto no significa que propiamente el alma sea la sustancia completa (sería caer en el error platónico), sino que, poseyendo un ser en propiedad imperfecto, por su misma naturaleza se constituye en forma de un cuerpo, sin dejar por ello de poseer el ser al margen del mismo.

Por último, como se afirma también en el mismo texto citado, la razón por la cual el alma humana es incorruptible (i.e. inmortal) se debe a que es incorpórea. Puesto que todo cambio presupone la existencia de la materia como sujeto, no es pensable la generación ni la corrupción en las sustancias que carecen de ella. Si el alma como hemos dicho no puede ser material (porque de hecho tiene virtud intelectiva), se concluye necesariamente que la corrupción de su cuerpo no implica su corrupción. Establecidas estas premisas ontológicas básicas se deduce relativamente fácil la inmortalidad del alma sin necesidad de recurrir a argumentos de autoridad ni de afirmarlo como un postulado incognoscible de la religión.

4.2.2. Forma del cuerpo

Falta aún determinar cuál es la relación entre el alma y el cuerpo. Santo Tomás, atendiendo siempre al dato que nos presenta la realidad, sostiene que es necesario afirmar que aquello por lo que somos capaces de abrirnos a lo universal es aquello mismo por lo que podemos decir que es este o aquel hombre el que entiende. Canals recordaba como un *praecognitum* básico de teoría del conocimiento (→7.1.2) que es el hombre quien conoce. La afirmación cobra tanta más fuerza cuando ha sido

consecuencia histórica clara de los idealismos la disolución del sujeto cognoscente en el acto de conocer. Respetar la verdad de las cosas nos exige en este campo no desligar la formalidad del entender en cuanto tal del sujeto concreto que entiende. Ya el Doctor Común se había dado cuenta de esta dificultad, por lo que al argumentar que el alma es forma del cuerpo lo hace desde la convicción de que el entender pertenece a este sujeto pensante:

> Es necesario decir que el entendimiento, que es principio de la operación intelectual, es forma del cuerpo humano. En efecto, aquello por lo que primero algo obra, es forma de ello a lo que se atribuye la operación, así como lo primero por lo que se sana el cuerpo es la salud y lo primero por lo que conoce el alma es la ciencia; de ahí [decimos] que la salud es forma del cuerpo y la ciencia del alma. La razón de esto es que nada obra si no está en acto, de donde se sigue que por lo que algo está en acto, por ello obra.
>
> Es manifiesto que lo primero por lo que el cuerpo vive es el alma. Y puesto que la vida se manifiesta según diversas operaciones en los diversos grados de vivientes, aquello por lo que primero obramos en cualquiera de estas operaciones, es el alma. Pues el alma es lo primero por lo que nos nutrimos, sentimos y nos movemos según el lugar; y semejantemente aquello por lo que primero entendemos. Este principio por el que primero entendemos se llama entendimiento o alma intelectiva, y es la forma del cuerpo [...].
>
> Pero, si alguno quiere decir que el alma intelectiva no es forma del cuerpo, es necesario que descubra el modo por el que esta acción que es entender sea la acción de este hombre; pues es experiencia común que cada uno es quien entiende [...]. Por lo tanto, puesto que decimos que Sócrates o Platón entienden, es manifiesto que no se lo atribuimos accidentalmente, sino que se lo atribuimos en cuanto es hombre, lo cual se predica esencialmente del mismo. Por ello es necesario decir que o Sócrates entiende según todo él, como sostuvo Platón al decir que el hombre es su alma intelectiva o decir que el entendimiento es una parte de Sócrates. Y puesto que lo primero no puede sostenerse, es manifiesto que es el mismo hombre particular [*ipse idem homo*] quien se percibe y entiende y siente. Pero dado que el sentir no es sin el cuerpo, se sigue que el cuerpo es algo del hombre. Se requiere por tanto que el entendimiento por el que Sócrates entiende sea una parte de Sócrates, y que de algún modo se una el entendimiento al cuerpo de Sócrates.
>
> [...] Por tanto, se requiere el modo que Aristóteles postulaba, que este hombre entiende porque el principio intelectivo es su forma. Así, por la misma operación del entendimiento aparece que el principio intelectivo se une al cuerpo como forma[84].

Toda la fuerza del texto está en constatar que aun cuando el alma posea un ser con independencia del cuerpo, sin embargo, es un hecho que los actos que realiza no los hace al margen de él. Y si no queremos reducir las operaciones intelectuales a un modo de organización de la materia ni tampoco suponer la existencia de cognoscentes trascendentales desvinculados de lo corpóreo es necesario que afirmemos que el alma es verdadera forma del cuerpo.

Y aunque al estudiar el problema de la distinción de las sustancias inmateriales veremos la fundamentación metafísica de esta unión, conviene ya tener presente que el alma es forma porque ocupando el último lugar entre las sustancias separadas, atrae a participar de sí una materia organizada para reducirse al acto por la inmutación de algo exterior (→7.4.1).

4.2.3. El origen del alma

Aunque propiamente se trata en teología, es consecuencia necesaria de la inmaterialidad del alma la afirmación de que no puede ella ser producida por causas intramundanas. Es verdad que puede haber una cierta cooperación por parte de los agentes corpóreos (únicamente en cuanto a la causa material[85]), pero formalmente

hablando, puesta la espiritualidad del alma es necesario recurrir a la causalidad divina directa y exclusiva para explicar su producción.

Es constatar en el fondo que, si hay verdadera novedad entitativa de tipo espiritual, esta no puede ser dependiente de nada anterior, porque no tiene como soporte nada anterior (volvemos a recordar que aquello que es inmaterial no es susceptible ni de generación ni de corrupción, sino únicamente de creación o aniquilación). Y no es válido recurrir aquí a una supuesta causalidad segunda de los padres en la generación del alma, pues aun cuando cooperan a la generación, no pueden, sin embargo, ser ellos causas reales de algo que está más allá de ellos[86].

4.2.4. El alma y sus facultades

Para completar lo relativo al alma es preciso distinguirla de sus potencias. Hemos dicho ya que por las operaciones automotoras descubrimos la vida, y que aquello por lo que algo vive es el alma. Ahora bien, es claro que el alma misma, aunque es principio último de tales acciones no se confunde, sin embargo, con ellas. Esto es nuclear tenerlo muy claro, pues toda perfección que adviene a un ente finito no puede nunca constituir su esencia; únicamente en Dios ser, esencia y operación se identifican. Por ello, tampoco se puede identificar el alma con sus potencias (facultades) que son los principios próximos de tales operaciones. Lo mismo puede verse desde otra perspectiva: si el alma se identificara con las facultades, puesto que de suyo el alma es acto, también las potencias tendrían que ser siempre en acto, lo cual es falso.

El alma, como hemos dicho, es un principio formal que otorga una perfección entitativa a la sustancia, pero que no abarca todas las perfecciones posibles que puede adquirir tal sustancia. Precisamente por esto es necesario que el sujeto posea facultades (orden a actos ulteriores y por lo tanto accidentales) por las que alcance la realización plena a la que la forma inclina por su actualidad, pero que no es ella misma. Es decir, en la medida en que por la forma un ente está dispuesto a adquirir perfecciones ulteriores, de ella fluirá la disposición primera, pero la potencia particular por la que se dispondrá a adquirir tal perfección ulterior será ya algo distinto de la misma esencia. Que un caballo tenga potencia visiva se debe en último término a su forma (un molusco no puede jamás tener potencia visiva porque su forma no dice orden a esa perfección), pero es evidente que ni el poder ver ni el acto de visión se identifican con el caballo (es perfectamente pensable un caballo ciego, pero no un molusco ciego).

Santo Tomás afirma que hay cinco géneros de operaciones: las vegetativas, sensitivas, las apetitivas, las locativas y las intelectivas. La distinción la fundamenta en base a dos criterios, el objeto al que se refiere cada facultad y el modo en que el alma tiende hacia un objeto exterior. Por el primer criterio descubrimos la existencia de las facultades vegetativas, sensitivas e intelectuales, cada una de ellas referidas al objeto según menor o mayor universalidad. Y por el segundo, el apetito (sensitivo) y la locomoción, ambos vinculados a la aparición del sentido, pues la forma a la que dichos entes están inclinados no la poseen inscritas en su naturaleza[87].

4.3. FACULTADES COGNITIVAS INFERIORES (I)

4.3.1. Duplex inmutatio

Aunque la sensibilidad es algo en lo que comunican los animales superiores (brutos) y los hombres, en estos capítulos la estudiaremos como disposición necesaria del conocimiento intelectual y como parte integrante y fundamental de su vida psicológica. Esto significa una cierta especificidad y diferencia respecto al mero sentir animal, pues en el hombre todo su psiquismo inferior se da como una participación deficiente de la intelectualidad humana. Así como la inclinación natural está integrada en el animal como apetito, de igual modo el sentir se da en el hombre como por cierta afinidad y cercanía a la razón universal, es decir, por cierta *refluencia*[88], lo cual se ve de modo patente en los sentidos internos formativos (imaginación y cogitativa), pero también puede aplicarse a todos los otros (*sensus propter intellectum*). Además, los sentidos en el hombre no se ordenan primeramente a la conservación del individuo o de la especie, sino a su pleno desarrollo personal.

No se puede olvidar, además, que solo hay un alma que es la forma sustancial de tal individuo[89], y que esa forma es el principio último de todas sus operaciones. Olvidar esta unidad entitativa tiene enormes consecuencias al momento de tratar las acciones humanas, pues es imposible pensar un obrar suyo que sea absolutamente simple; tanto el querer como el pensar están (en cierto modo) también condicionados por el apetecer y el sentido.

La primera tesis relativa a nuestro modo de conocer es que su comienzo se encuentra en los sentidos. La razón es que dada la potencialidad de nuestro entendimiento (carece de inteligibilidad intrínseca, i.e., es indeterminación respecto a todos los inteligibles), necesita de una inmutación externa para proceder a su acto propio[90]. Esto implica reconocer una cierta pasividad en el inicio de todo nuestro proceso intelectual, y consiguientemente aceptar que en la sensación se realiza una relación activo-pasiva entre el objeto sensible extra mental y nuestra propia facultad sentiente. Explícitamente lo afirma el Aquinate: «el sentido es cierta potencia pasiva que está naturalmente dispuesta para ser inmutada por el sensible exterior»[91]. Sin embargo, no es esta su razón propia y formal.

Ya Aristóteles se había preguntado, en polémica con los presocráticos, si el sentir era un padecer lo semejante por lo semejante, es decir si era una alteración natural, o si era una acción de género diverso. En el fondo la pregunta que había que responder se podría formular así: ¿es simplemente la sensación un mero padecer por un agente externo de modo que se adquiera una nueva forma accidental entitativa (una cualidad homogénea al agente)?, ¿en qué sentido el ojo se vuelve rojo al percibir tal color? El mismo Filósofo indicó el camino para resolver el problema al afirmar que los actos cognitivos no son sino un proceso hacia la propia actualidad: «se llega a ser cognoscente poseyendo la ciencia, por lo que o no es alteración (pues es un proceso hacia sí mismo y hacia la actualidad) o es otro género de alteración»[92]. Aunque lo veremos más adelante (→7.2)

coincide con la tesis de Cayetano: «el entendimiento al proceder de la potencia al acto no hace sino proceder a la perfección de su ser»[93].

Retomando la pregunta anterior, es necesario afirmar que la inmutación corpórea es condición previa y necesaria del sentir, pero no es el sentir en sí mismo. Para explicarlo santo Tomás habla de una doble inmutación que se produce en este nivel:

> Se da una doble inmutación: una natural y otra espiritual. La natural, por una parte, según que la forma que inmuta se recibe en lo inmutado según su ser natural, como el calor en lo que se calienta. Por otra la espiritual, según la que la forma de lo que inmuta se recibe en lo inmutado según el ser espiritual [inmaterial], como la forma del color en la pupila, que no se hace por esto colorada. Ahora bien, para la operación del sentido se requiere la inmutación espiritual, por la que la forma intencional de lo sensible se hace en el órgano del sentido. De otro modo, si la sola inmutación corporal fuera suficiente para sentir, todo cuerpo natural sentiría mientras fuera alterado[94].

Nos encontramos con una tesis capital de teoría del conocimiento: el cognoscente y lo conocido son uno y lo mismo, es decir, al realizar su acto de conocimiento se produce no tanto una adquisición accidental, sino un despliegue de la propia actualidad que por ser inmaterial no está agotada en la información de una materia, al punto que puede volverse indefinidamente acto de nuevas determinaciones específicas sin dejar de ser entitativamente el mismo. Y esta infinitud se da incluso a nivel sensible, aunque obviamente no de modo perfecto[95]. Leonardo Polo hablaba en este sentido de *sobrante formal*, de una cierta infinitud de la forma que no queda restringida a su pura información entitativa.

Ahora bien, evitar pensar el sentir como un puro proceso físico nos exige precisar la relación entre el sensible sentido y el sensible que ha provocado tal sensación. Es evidente que ni hay color visto al margen del acto de visión ni sonido al margen de la audición, pero es verdad también que las cualidades sensibles del objeto en su ser de cosa son activamente capaces de mover nuestra vista o nuestra audición. Hablando propiamente nada hay visible fuera del acto de visión, reconociendo por otra parte que tal acto está causado (al menos materialmente) por la virtud del color fuera del alma. Lo que nunca se puede olvidar es que una cosa es el ser entitativo y otra el ser cognoscitivo.

Los colores que existen fuera del alma por la presencia de la luz son visibles en acto en cuanto pueden mover la visión, pero no están en acto en cuanto sentidos, según que son uno con el sentido en acto[96].

4.3.2. Sensibles propios, comunes y per accidens

En base a esta virtud inmutativa se han distinguido tradicionalmente los sensibles propios. Formalmente se definen como aquellos sensibles que solo son sentidos por una facultad que no pueden serlo por ninguna otra y acerca de los cuales el sentido no puede errar. Éstos son la vista (colores), el oído (sonidos), el olfato (olores), el gusto (sabores) y el tacto (lo tangible, que no es propiamente un único objeto, sino un género que se divide en muchas especies diversas: cálido-frío, húmedo-seco…).

La primera característica de los sensibles propios es que pertenecen a la categoría cualidad (de la tercera especie; pasibles), por lo que tienen virtud no solo para producir una determinación entitativa en el cuerpo inanimado, sino también para mover al sentido a su propio acto. Ahora bien, cada sensible propio puede ser objetivado por una y solo una facultad sensitiva: el ojo solo está referido a los colores y nunca podrá ver un sonido o la lengua gustar un color. Se da por ello un cierto asilamiento cognitivo al nivel de la sensibilidad externa, pues cada facultad está dispuesta para un único objeto y no comunica en este nivel con ninguna otra.

Existe entre los sentidos externos una cierta jerarquía según la mayor o menor inmaterialidad a la que accede cada uno, perfección claramente observable incluso en la jerarquía del reino animal (es evidente que el sentir de un caballo es muchísimo más perfecto que el del molusco). Según este orden tenemos en primer lugar la vista que es con mucho preferida al resto de los sentidos, y en último lugar el tacto, que por ser muy imperfecto apenas se aparta de sus condicionamientos materiales; aunque también es verdad que por ser el más básico es el fundamento de todos los otros (al punto que, sin él, no es posible la sensación).

Además, respecto a estos objetos no cabe el error, a menos que el órgano se encuentre indispuesto (*v.gr.,* quien tiene estropeada la lengua no podrá sentir rectamente de los sabores o quien es daltónico no discernirá bien los colores). Puesto que solo se produce la sensación porque de hecho la cualidad del objeto ha provocado tal movimiento, no es posible que el sentido falle respecto a lo que siente. El sentido de la vista es capaz de discernir el verde del rojo y los otros colores, y en esto no puede fallar. El que luego se juzgue mal a partir de ello no es algo que pertenezca al sentido, sino a otra facultad (*v.gr.,* ver que el remo sumergido está roto o que la luna es más pequeña que el pulgar).

Por otra parte, es claro que no percibimos, por ejemplo, los colores en abstracto, sino siempre como colores extensos limitados en una superficie o en movimiento. Esto nos lleva a un segundo género de sensibles que fueron llamados comunes (figura, reposo y movimiento, extensión y número), no porque una facultad se refiera a ellos de modo común, sino porque son percibidos indistintamente al percibirse un sensible propio. Santo Tomás notó, adelantándose y superando las posturas clásicas del racionalismo que redujeron todo accidente a lo cuantitativo, que todos estos sensibles se reducen a la cantidad, pero que no son de ningún modo lo primeramente sensible, sino que siempre se perciben por cierta concomitancia en lo cualitativo, pues siempre estas determinaciones se perciben en un sujeto que es extenso (y en este sentido son su condición necesaria). «Hablando formalmente en la línea cognoscitiva, si el sensible propio define la especificidad de la sensibilidad externa, el sensible común constituye el *modo* del objeto sensible en cuanto tal»[97].

Por último, está el hecho de que no solo captamos que tal objeto es blanco, sino que podemos percibir también que aquello blanco que veo es dulce (y luego juzgar que es azúcar) y esto ya a nivel de los sentidos[98]. Esto nos introduce en lo que Aristóteles llamó sensibles *per accidens*, que es como una cierta composición de los datos ofrecidos por

las otras facultades. A este nivel ya es posible el error, porque puede darse una unión que no responda con la realidad (aquella sombra que se mueve no es un jabalí sino un hombre). Como ya afirmamos anteriormente, cada sentido propio objetiva únicamente un tipo de objetos y permanece aislado respecto a todos los otros. Por esto es necesario, si se dan los sensibles *per accidens* la existencia de otra facultad que realice tal juicio sensible.

4.3.3. Estructura sentiente

Esto último nos introduce en la consideración de aquellas otras facultades, que son condición de posibilidad de todo sentir, y que tienen la función de integrar los datos de la sensibilidad externa para producir nuevas intenciones no sentidas (llamadas *intentiones insensatae*) y completar el proceso de la sensación. El análisis detallado de ellas es materia del siguiente capítulo (→4.4), pero presentamos aquí un pequeño resumen a modo de guía e introducción.

Tenemos en primer lugar el sentido común, que unifica y discierne todos los datos de la sensibilidad externa siendo raíz de toda ella. Pero la unificación no basta, sino que hace falta también una cierta espontaneidad sensible que sintetice aquellos datos. Esta es función de la imaginación (que es también retentiva de tales formas). Sobre esta imagen el sentiente es capaz de realizar un juicio de valor por la virtud estimativa (cogitativa en el hombre) que luego conservará en la memoria. Estos son los cuatro sentidos internos que permiten al animal realizar su vida perfecta[99] y que en el hombre se dan también como disposición al conocimiento intelectual.

4.4. FACULTADES COGNITIVAS INFERIORES (II)

4.4.1. Sentido común

Es claro que la sola información que nos otorgan los sentidos externos es insuficiente para que resulte un proceso sensitivo completo; por la vista tenemos colores y por la audición sonidos, pero ni la vista siente el sonido ni el oído ve los colores. Cada una de estas facultades discierne sobre su objeto y queda referida únicamente a él. Sin embargo, un sujeto sentiente es también capaz de discernir lo blanco de lo dulce y no en momentos diversos, sino en el mismo acto de sentir. Esto nos lleva al primero de los sentidos internos, al llamado sentido (sensorio) común:

> No cabe discernir por medio de sentidos diversos que lo dulce es distinto de lo blanco, sino que ambas cualidades han de manifestarse a un único sentido: de no ser así cabría por la misma razón que se pusiera de manifiesto la diferencia entre dos cualidades percibiendo yo la una y tú la otra. Es pues necesario que sea una facultad única la que enuncie que son diferentes, ya que diferentes son lo dulce y lo blanco[100].

Dos son las funciones que pertenecen al sentido común: por una parte, unifica todos los datos sensitivos y por otra, los discierne entre sí. Es por esto comparable al punto geométrico del cual se originan líneas diversas. En cierto modo es uno porque todo hace referencia a él, pero en cierto modo es también dos (o más) porque es principio de dos (o más) segmentos. Lo mismo ocurre con el sentido común. Esto implica que sus objetos

propios son también los de los sentidos externos, pero elevados a una formalidad superior porque están integrados en su fuente.

Después de haber tratado el problema del objeto del sentido común y antes de pasar a la imaginación, Aristóteles concluye con una frase sorprendente: «queda de este modo analizado lo referente a aquel principio *en virtud del cual decimos que un viviente posee sensibilidad*»[101]. Ya había tratado anteriormente de los sentidos propios, y en los capítulos siguientes del *De Anima* tratará de los que faltan, pero solo a este particular sentido otorga el carácter de origen y fuente de los demás.

La razón se sigue necesariamente de los presupuestos de toda teoría del conocimiento: la apertura cognoscente se constituye incluso a nivel sensible por la posibilidad de volver sobre sí mismo en el acto de conocer. Nos encontramos, por tanto, con el fundamento de toda vida sensitiva: sería imposible no solo discernir las cualidades, sino incluso percibirlas, «si no supusiésemos [al viviente sensitivo] como en sí mismo capaz de aquella actividad sensible por la que percibimos que vemos y oímos y sentimos que sentimos»[102].

El sensorio común no es solo un estadio superior de organización, sino que es la fuente de todo el sentir, pues condición de posibilidad de todo conocimiento sensible (ya interior ya exterior) es su referencia a un centro unitario que permanezca uno ante la diversidad de actos y siendo, de algún modo, la formalidad de todos ellos. Santo Tomás, precisando la tesis aristotélica, afirmó que el sentido común se llama así no por ser un género respecto al propio, sino por ser «común raíz y principio de los sentidos externos»[103].

4.4.2. Imaginación

Suele caracterizarse la vida sensitiva como un puro padecer de los sentidos por la virtud de los objetos exteriores, pero esta visión parcial no responde a la realidad del sentido. Incluso en este nivel cognitivo inferior encontramos una dimensión espontánea que unifica y sintetiza los múltiples datos percibidos. Esta es la función de la facultad imaginativa, complemento del sentido común.

> En la parte sensitiva hay una doble operación: una según la sola inmutación, y así se perfecciona la operación del sentido según que es inmutado por lo sensible, y otra operación que es la formación, según la cual la virtud imaginativa se forma una cierta imagen de la cosa ausente o incluso nunca vista[104].

Aristóteles la definió como movimiento producido por la sensación en acto[105], es decir que brota del sentido como el fruto de su actualidad. Como veremos luego (→7.4.2), a nivel intelectivo esta espontaneidad implica que aquello mismo que se actualiza es lo que produce un término, pero en el sentido tenemos una cierta duplicación de facultades (precisamente por la imperfección de ellas): una es la que posee actualmente lo sentido (sensorio común) y otra la que a partir de esa actualidad concibe o produce el término objetivo (imaginación).

Por ello la imagen producida por esta facultad no es una impresión debilitada o un residuo de la percepción original, sino la síntesis de las cualidades percibidas, una construcción espontánea de la sensibilidad referida a lo real, que sirve de vínculo primero entre el cognoscente y la cosa, precisamente porque se han sentido en acto dichas cualidades. Dicho con otras palabras, la imaginación es la reproducción unificada de la inmutación previa[106]. De este modo ya no tenemos solo un color discernido de su sabor, sino un objeto percibido que es blanco y dulce. Insistimos, el carácter de objeto que reúne en sí diversas cualidades no es algo que sienta el sujeto, sino algo que proyecta el sujeto desde su propia actualidad.

Se comprende la necesidad de la imaginación en todos los animales, pues sin ella no podría el sujeto sentiente poseer como término al objeto sentido ni dirigirse posteriormente a él como forma del apetito. Esto no quiere decir que se dé del mismo en todos los animales. En concreto, el Filósofo[107] afirma que parece darse muy imperfectamente en las hormigas, abejas y gusanos (y podríamos añadir moscas), de tal modo que se encuentra como imaginación indeterminada, es decir, como capacidad proyectiva únicamente en presencia del objeto (prueba de ello es la absoluta indeterminación de movimiento de una mosca).

Santo Tomás llama también a la imaginación *tesoro de todas las formas sentidas*. Esto hace referencia a la segunda función de esta facultad: conservar y retener (y eventualmente evocar) lo que ha formado, de manera que sea el animal capaz de hacer presente la cosa sin que actualmente la esté percibiendo. Si el lobo solo pudiera tener presente a la oveja cuando de hecho la está percibiendo, muy difícilmente podría cazarla. Sin embargo, es capaz mediante un vestigio de ella, traer presente su imagen (obviamente todo esto de modo no autoconsciente) e ir en su búsqueda. En el hombre se encuentra también esta capacidad, pero elevada por participar de la razón. Por ello no solo se le presentan imágenes de modo automático, sino que él mismo es capaz de evocar y ejercer un cierto control sobre la facultad.

En el hombre además de imaginación se da también fantasía, que es una capacidad de construir imágenes. Es, sin embargo, una virtud creativa hasta cierto punto, pues más que dar origen a nuevas imágenes, se limita a combinar imágenes ya dadas. Nadie puede imaginar colores que no ha visto[108], pero sí somos capaces de imaginar montes de oro o unicornios y centauros.

4.4.3. Cogitativa

Las dos facultades anteriores han sido llamadas por algunos tomistas contemporáneos *sentidos formales*, porque se ordenan a la aprehensión de la cosa como un puro contenido ontológico. Pero están también los *sentidos intencionales* (estimativa y memoria) que aprehenden la cosa con un contenido de valor, es decir, en su carácter significativo para el sujeto. No es lo mismo tener la simple imagen de comida y captar que esto delante de mí es comida que satisface mi apetito.

Estos dos sentidos realizan funciones análogas al sensorio común y a la imaginación: por una parte, se da una cierta construcción del percepto y por otra su retención y evocación. Y al igual que los otros, se dan aquí también penetrados de racionalidad, por lo que en el hombre más que estimativa (aprehensiva) se da la cogitativa, y además de la memoria (retentiva), también la reminiscencia o anamnesis.

Lo propio de la estimativa es la valoración y estructuración de los datos formales (sensibles *per accidens*). En los animales se da esta valoración únicamente por instinto, pero en los hombres por cierta comparación (*collatio*). Es claro que un cordero no huye del lobo porque le resulta molesto su color o su olor, sino porque lo capta bajo la razón de nocivo. Este juicio, sin embargo, no lo realiza conociendo la naturaleza del lobo, sino simplemente desde las inclinaciones de su naturaleza. En el hombre se da también este juicio, pero se encuentra elevado. Puede juzgar por sus inclinaciones naturales, pero es capaz también de comparar diversas experiencias particulares y extraer a modo de conclusión un nuevo principio operativo; esta hierba ha curado a tal y cual persona, luego me puede curar también a mí.

Es fundamental comprender la penetración de la intelectualidad en los sentidos, pues toda la *virtus sensitiva* del hombre está en orden y dispuesta para el pensamiento conceptual. Aun cuando hay diferencia esencial, y no puede explicarse la inteligibilidad por una supuesta prolongación de la sensación en el entendimiento, hay que reconocer que genéticamente se da como una cierta continuidad de la primera al segundo.

> La potencia cogitativa es lo altísimo en la parte sensitiva, por lo que accede en cierto modo a la parte intelectiva como algo que participa de aquello que es lo ínfimo de la parte intelectiva, a saber, del discurso racional, según aquella regla de Dionisio […]: lo que es principio de las cosas segundas comunica con los fines de las primeras. De ahí que también a la cogitativa se la llama razón particular[109].

Y en este proceso la cogitativa es como el eje de intersección entre lo sensible y lo racional, pues dándose por participación de la luz del alma es capaz de realizar juicios singulares no aprehensivos de las esencias de las cosas. Tomando el ejemplo clásico de Aristóteles: la cogitativa no conoce a Calias en cuanto hombre, pero sí lo conoce como este hombre. Así, el entendimiento agente obra no ya solo sobre una imagen, sino sobre una imagen estructurada por la cogitativa que sirve como materia apta para ver en ella la especie de la cosa.

4.4.4. Memoria

El último de los sentidos internos es la memoria. Así como la imaginación es tesoro (depósito) de las formas, la memoria es tesoro de las intenciones no sentidas por los sentidos externos (*intentiones insensatae*), es decir, de la cosa con un contenido de valor y bajo la razón de pasado. Pueden hacer quizás referencia a la misma imagen, pero la primera se refiere a ella contemplándola en su puro contenido formal, mientras que la segunda como una semejanza con algo previamente percibido.

Como sentido intencional se alimenta directamente de la cogitativa (o estimativa) y por ello no es ni creativa ni original, sino puramente retentiva. Esto no significa sin

embargo que no sea cognoscitiva, pues el viviente siempre es capaz de traer presente como objeto del conocimiento lo que previamente estaba poseído en la memoria. Esto nos lleva a su segunda función: evocar. En los animales se da de modo espontáneo, mientras que en el hombre mediante inquisición y búsqueda. Este, cuando quiere recordar puede establecer, por ejemplo, una cierta dirección racional mediante un proceso asociativo (sucesión de imágenes existencialmente conexas) que finalmente nos conduce a aquello que se buscaba traer presente. Así, por cierta semejanza, al pensar en Platón recordamos a Aristóteles que era su discípulo, o por contrariedad, al pensar en los estoicos los contraponemos a los epicúreos. También recordamos por cierta proximidad, ya temporal, causal o espacial.

Santo Tomás ofrece, con una claridad psicológica genial, algunas claves para retener mejor en la memoria:

> Podemos aprender a recordar o memorar a partir de estas cuatro útiles claves expuestas. De las cuales la primera es que se procure estructurar lo que se quiere recordar según un orden. En segundo lugar, que lo afiance en su mente profunda e intensamente. En tercer lugar, que se medite frecuentemente según un orden. Cuarto, que empiece recordando desde el principio[110].

4.4.5. Experimentum

El *experimentum* (o experiencia), no es una facultad ni un objeto percibido, sino el producto final y más elevado de la cogitativa que permanece en la memoria. Merece la pena decir algo de él, pues juega un papel fundamental en el aprendizaje técnico, en la elaboración de lo universal y en la vida práctica. Dice Aristóteles:

> Los otros animales viven de la fantasía y el recuerdo, pero participan poco de la experiencia (ἐμπειρία; *experimentum*). Pero el género humano dispone del arte y del razonamiento. Y del recuerdo nace para los hombres la experiencia, pues muchos recuerdos de la misma cosa llegan a constituir una experiencia. […] Pues bien, para la vida práctica, la experiencia no parece ser en nada inferior al arte, sino que incluso tienen más éxito los experimentados que los que, sin experiencia poseen el conocimiento teórico. Y esto se debe a que la experiencia es el conocimiento de las cosas singulares, mientras que el arte lo es de las universales; y todas las acciones y generaciones versan sobre lo particular[111].

Es clara la función del *experimentum* en la génesis de la técnica, pues supone de algún modo la permanencia de las acciones en la memoria como disposición para volver a operar; así, quien repetidamente ha observado que una planta es medicinal, está capacitado no solo para seguir utilizándola, sino para investigar la causa de su virtud curativa.

Pero es sobre todo importante, como dijimos, en la vida práctica (como distinta de la técnica). Dado que el *experimentum* es un conjunto orgánico de representaciones cargadas de valor, para que se conserven estas imágenes hace falta no solo que se hayan de hecho producido, sino que en su producción las haya acompañado una valoración conforme a las propias disposiciones del sujeto. La razón es que, como fruto de la cogitativa, presupone su actividad sintetizadora (*collatio*). Ahora bien, este juicio de la cogitativa depende muchas veces de la propia inclinación afectiva, de modo que el *experimentum* moral será también, en último término, dependiente de aquella

disposición. Aquí se comprende también la frase de Aristóteles, «según como es cada uno, así le parecen los fines»[112]. Es fundamental, por ello, en la educación moral procurar una recta formación del *experimentum*, pues condiciona en gran medida la relación con lo operable singular.

4.5. EL APETITO

4.5.1. Inclinación al fin

Afirma santo Tomás que todo ente, por su propia estructura ontológica está inclinado a un fin o perfección, posee un *pondus* por el que está intrínsecamente dirigido a lo que es conveniente para él: «la inclinación al fin, a la acción o a algo semejante sigue a la forma, pues cualquier cosa, en cuanto está en acto, obra y tiende hacia aquello que es conveniente a su propia forma»[113]. Por eso dice Bonino que el dinamismo tendencial del apetito, que se manifiesta en la voluntad y en las pasiones, es coextensivo con el ser: se encuentra en todos los entes.

Esta inclinación, sin embargo, se realiza diversamente según la diversidad de los entes, pues la piedra y el animal no están inclinados al fin de igual manera ni pueden conseguirlo del mismo modo: en el primer caso no hay posibilidad de que el movimiento perfectivo brote del mismo ente, y por ello para alcanzar su plenitud, debe ser movido por otro y no por sí mismo, mientras que en el segundo caso tenemos ya una cierta inmanencia operativa por la que puede tal ente autodirigirse al fin.

Pero en este segundo caso tenemos también diversos grados, pues en los vivientes dotados de conocimiento se da también una inclinación que sigue a una forma aprehendida. Tenemos, por tanto, un doble modo de apetecer. Por una parte (y como soportando toda la actividad intencional) está el apetito natural, que sigue simplemente a la forma natural de la cosa. Pero, por otra parte, tenemos también en los seres superiores (vivientes que están dotados de al menos el tacto) un apetito elícito, es decir, que sigue no a una forma natural, sino a una forma conocida.

El apetito es una perfección vital fundamental diversa del conocimiento, vinculada y relacionada con él, pero realmente diversa. Nunca hay que olvidar que ni el apetito es una forma de conocimiento, ni el conocimiento es un modo de apetecer. Son dos perfecciones vitales heterogéneas pero complementarias que expresan dos modos de relacionarse con la realidad. Por el conocimiento, el cognoscente trae a participar la cosa de su propia actualidad; en cierto sentido perfecciona a la cosa comunicándole algo propio. En el apetito, por el contrario, ocurre un movimiento diverso; no traemos las cosas a nosotros mismos, sino que las cosas nos atraen y condicionan nuestro querer. Es verdad que la adecuación a la cosa depende en último término de la propia naturaleza del apetente (el hombre, por ejemplo, solo apetece aquello que ve como proporcionado a sí mismo), pero esto no significa que el sujeto ponga el valor a la cosa, sino que, una vez captado, la cosa misma se vuelve objeto apetecible. Ante lo bueno surge un dinamismo inmanente: la cosa amada se hace presente como un anhelo de lo amado (*pondus amoris*) que inclina a ella y hace salir al amante de sí para conseguir lo amado. Por eso el apetito

es algo eminentemente realista, pues solo se dirige a la cosa existencialmente concreta (nadie apetece los números ni los sueños o las quimeras).

4.5.2. Apetitos sensibles

Hemos dicho que un apetito elícito es la inclinación del sujeto que sigue a un conocimiento, a una forma aprehendida: en el hombre esto se da de dos modos. Por una parte, tenemos el acto voluntario que es la inclinación a un bien racional que ha aprendido la razón, y por otra tenemos las pasiones o afectos, que son los actos del apetito sensitivo. Para la recta comprensión de los apetitos humanos es muy importante tener esto presente, pues nuestra actividad, aunque no esté determinada extrínsecamente, sí está condicionada por diversos factores materiales. Existe una estrecha relación entre las facultades cognitivas inferiores y los distintos estados corpóreos, una suerte de circularidad entre ambos aspectos. Es evidente que no es lo mismo pensar con dolor de cabeza que gozando de plena salud. Para respetar el orden genético de los movimientos apetitivos, estudiaremos primero los afectos y luego la voluntad.

Esta vinculación entre lo sensitivo y lo estrictamente espiritual nos exige antes distinguir qué movimientos pertenecen a uno u otro ámbito, sobre todo para poder juzgar con verdad acerca de la voluntariedad de nuestros actos. En efecto, la complacencia en un bien puede ser de orden puramente sensible y totalmente causada *ab extrinseco*. Si tengo hambre y paso delante de una panadería, inevitablemente tendré un movimiento apetitivo al sentir el olor del pan. Y esto no es algo que caiga dentro de mi voluntad (sí quizás pasar o no cerca de la panadería).

Santo Tomás para clarificar el problema distinguirá entre los movimientos *primo-primus*, *secundo primus*, *secundus imperfectus* (semi-deliberado) y *secundus perfectus* (plenamente deliberado). Los movimientos segundos son aquellos que ya caen bajo el dominio voluntario, aunque en diverso grado, por lo que deben considerarse ya como actos libres. Los movimientos primeros, por el contrario, anteceden a la voluntad e incluso en algunos casos a la conciencia refleja.

El movimiento *primo-primus* es aquel que está únicamente producido por el agente extrínseco y sobre el cual no puede ejercerse ningún dominio voluntario; corresponde por tanto a las alteraciones biológicas producidas por un agente sensible. El movimiento *secundo-primus* corresponde ya no solo a la alteración corpórea, sino también a una emoción antecedente al acto voluntario. Estos primeros movimientos de la sensibilidad son anteriores al consentimiento o al rechazo de la voluntad, y por tanto sobre ellos no podemos ejercer un dominio despótico (no están bajo nuestro control), sino únicamente un dominio político en cuanto somos capaces de dirigir nuestra afectividad hacia otros objetos.

Santo Tomás, sin embargo, defendió que esta emotividad antecedente podría ser pecado venial (*peccamina levissima*) en la medida en que es una delectación desordenada en una materia grave dentro de los siete pecados capitales. Puede resultar complejo justificar que santo Tomás hable de estos movimientos como de pecados, pero

esto se comprende mejor si consideramos, en primer lugar, que pecado es toda obra no proporcionada a nuestro fin y, en segundo lugar, que tal movimiento desordenado únicamente se ha podido producir porque previamente no estaba del todo ordenada la afectividad.

Las pasiones (que son comunes también a los animales) se definen como movimientos intencionales producidos por la imaginación de un bien o de un mal[114]. Lo particular de estos apetitos inferiores es que, al igual que los sentidos, tienen como soporte potencias orgánicas (sin que resulte fácil determinar cuál es el órgano propio), por lo que sus actos no se dan sin transmutación corporal. Por eso dentro de la definición de los afectos, se añade como materia del acto la transmutación corporal, pues no hay acto sensitivo sin alteración orgánica. Aristóteles llega a llamar a estos actos, usando una expresión paradójica: formas materializadas. Así, propiamente hablando, son pasiones del alma los movimientos que van de la aprehensión sensible a la transmutación corporal, aunque *per accidens* podemos decir también que son pasiones las que se producen de modo inverso.

Santo Tomás, atendiendo a la inclinación estructural humana, distingue un doble género de apetitos en la parte sensitiva, según la diversidad de objetos a los que se dirige. Si es un movimiento dirigido al bien (o mal) sensible *simpliciter acceptum*, tenemos el apetito concupiscible, pero si el bien (o mal) se nos presenta bajo razón de arduo o difícil, tenemos el irascible. Esta distinción se soporta en el hecho de que la complacencia o amor sensible (primer movimiento apetitico de la sensibilidad) no implica su inmediata realización. De hecho, en la medida en que aparece este como algo dificultoso, produce repugnancia en el apetito concupiscible, retrayendo la acción y evitando su consecución. Por esto se requiere de otro apetito, el irascible, para superar lo arduo y conseguir ese bien, muchas veces necesario para la conservación de la vida.

Contra Freud, no hay un puro movimiento de atracción (pulsión), sino también uno de rechazo y fuga. Olvidar esto incapacita para juzgar incluso el obrar animal, pues, por poner un ejemplo, un oso que apetece poseer las hembras de otro no apetece luchar contra él –esto es necesariamente un mal–, pero lo hace porque ponerse en fuga supone su ruina, lo cual es aún peor. Para conseguir los bienes congruentes a la naturaleza se requiere no solo apetecer el bien, sino apetecerlo también a pesar de su dificultad.

4.5.3. Voluntad

En el hombre existe, como dijimos, además de los apetitos sensitivos, un apetito de carácter estrictamente racional: la voluntad. Esta, al igual que las pasiones, es una inclinación hacia un bien. La diferencia reside en que las facultades apetitivas del sentido tienden necesariamente a un bien particular presentado por las facultades cognitivas inferiores, mientras la voluntad, por ser potencia inmaterial, no está determinada a un bien específico, sino que tiene por objeto proporcionado a ella el bien universal presentado por el entendimiento (→5.2.1).

Es preciso no olvidar, sin embargo, que este movimiento de la voluntad hacia el bien presentado por el entendimiento está soportado en una inclinación anterior que sigue a la

misma naturaleza intelectual. Esta *voluntas ut natura* es la tendencia primera al bien, un *pondus* radical pre-intencional (pero no pre-cognitivo, pues emana de la esencia del alma presupuesto el entendimiento), que fundamenta todo querer y posible volición. Es importante notar que esta inclinación al bien es simultáneamente natural e intelectual, o mejor, es la inclinación natural que corresponde a una sustancia inmaterial.

Habiendo establecido ya la principalidad de la inclinación al fin es preciso hablar también de la *voluntas ut ratio*, es decir, de la indeterminación que posee la voluntad respecto a los bienes particulares. Supuesto que nuestra inclinación no se termina en un bien limitado, todos estos bienes limitados aparecerán siempre como bienes en cuanto se comparan al fin (o mejor, como participando imperfectamente de él), y por tanto como elegibles en la medida en que conduzcan a él. Este es un aspecto propio del apetito racional: la inclinación no viene causada unívocamente por un agente extrínseco, sino que procede de la libre elección por parte de la voluntad del bien que le ha presentado el entendimiento. En otras palabras, porque el alma se posee en el fin, puede elegir aquello a lo que tendía indeterminadamente de un modo pre-cognitivo. Recurriendo a una analogía cognitiva, los bienes particulares son queridos por el fin, de modo semejante a como las conclusiones son conocidas en las premisas.

Es en esta indeterminación de la voluntad respecto a todo bien parcial donde se fundamenta la libertad. En efecto, el libre arbitrio no es sino la capacidad de autodeterminación que posee el hombre debida a su inclinación natural al bien universal. Puesto que el hombre es capaz de aprender lo que las cosas son (*verbum mentis*) en su contingencia y limitación, no se establece con ellas una relación unívoca, sino que es posible referirse a ellas desde lo que el mismo hombre determine. La medida de su obrar está dada por lo que él mismo ha puesto en ella (siempre con relación a lo dado por la inclinación natural). Desde otra perspectiva, esta libertad significa que la voluntad se mueve a sí misma, es decir, es capaz de determinarse en el ejercicio de su operación (no en cuanto a su especificación); por el amor del fin puede moverse a querer los medios. Así, por ejemplo, un enfermo puede determinarse a tomar la medicina o a llamar al médico; puesto que quiere la salud, puede luego seguir una línea de conducta u otra según él mismo determine.

Sin embargo, aquí surge un problema, pues, ¿cómo he comenzado a querer la salud?, esto es, ¿cómo ha comenzado a querer tal fin? La voluntad es potencia inmaterial, por lo que puede volver sobre sí y determinarse en cuanto a su ejercicio, pero ¿en qué se soporta esta determinación? Para que la voluntad comience a querer, afirma santo Tomás, se necesita de un principio actual anterior a tal voluntad, pues nada se reduce a sí mismo de la potencia al acto. Por ello, si quiere algo es porque está inclinada previamente a un fin. Pero, como no puede procederse al infinito, es necesario postular una volición actual de algún fin que no esté puesta por nuestra misma voluntad. Es decir, es necesario un querer natural que se comporte como soporte y fundamento de toda otra volición. Por eso, esta inclinación actual realiza a nivel volitivo un papel análogo al entendimiento agente a nivel cognitivo: en efecto, la actualidad de la *voluntas ut natura*

es también la actualidad de todas las voliciones particulares, y se compara a aquellas como el acto que las fundamenta.

En este sentido, Dios es causa última, como motor universal, del movimiento de la voluntad, no solo porque como objeto es el único capaz de saciar toda su apetencia, sino también porque la inclina actualmente a apetecer (*interius eam inclinando*[115]); y como dice también santo Tomás, «sin esta moción universal el hombre no puede querer nada»[116]. Esto no significa que no existan fines intermedios, sino que toda inclinación parcial a un bien presupone el *pondus* del sujeto, causado por la ordenación divina (es evidente que cuando queremos cenar y bajamos las escaleras no estamos queriendo temáticamente el bien universal).

Un problema particular consiste en determinar cómo se realiza esta acción causal de Dios sobre la criatura. La tradición tomista ha defendido que esta moción no solo acontece en la primera volición del último fin de toda la vida humana, sino también frecuentemente en la primera volición del fin dentro de una serie particular de actos. Para no pensar relaciones causales que no respondan a la realidad, no debe olvidarse nunca que la moción (premoción) divina se sitúa en un orden absolutamente trascendente respecto a la criatura y que no es un movimiento violento, pues, aunque esta volición está causada por un principio extrínseco, dicho principio es también más interior a nosotros que nosotros mismos. Sostener esta determinación es simplemente recordar que la voluntad no es un absoluto, sino más bien algo múltiplemente condicionado (sin que por ello se restrinja la libertad).

4.6. BIBLIOGRAFÍA

ECHAVARRÍA, M., *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según santo Tomás de Aquino*, Documenta Universitaria, Barcelona: 2005.

FABRO, C., *Introducción al problema del hombre (la realidad del alma)*, Rialp, Madrid: 1982.

LOBATO, A. (dir.), *El hombre en cuerpo y alma*, Edicep, Valencia: 1994.

---

76. ARISTÓTELES, *DA* II, 4; 415 b 13.
77. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *CG* IV, 11; →6.4.3.
78. Id. *STh* I, q. 18, a. 3, corp.
79. Cf. Id., *CG* III, 113.
80. ARISTÓTELES, *DA* II, 1; 412 a 28 – b 1.
81. Id., *DA* II, 2; 414 a 13.
82. Cf. Id., *Fís* II, 11; 194 b 12; *STh* I, q. 76, a. 1 ad 1.
83. TOMÁS DE AQUINO, *STh* I, q. 76, a. 1, ad 5.
84. TOMÁS DE AQUINO, *STh* I, q. 76, a. 1, corp.
85. Cf. Id., *STh* I, q. 91, a. 1, ad 1.
86. Cf. Id., *STh* I, q. 90, aa. 2-4; q. 45, a. 5, corp.
87. Cf. Id., *STh* I, q. 78, a. 1, ad 1.
88. Cf. Id., *STh* I, q. 78, a. 4, ad 5.
89. Cf. DH 902.
90. Cf. Id., *STh* I, q. 76, a. 5, corp.

91. Id., *De Ver* q. 10, a. 6, corp.
92. Aristóteles, *DA* II, 5; 417 b 6-8.
93. Tomás de Aquino, *In DA* lect. III, c. V.
94. Id., *STh* I, q. 78, a. 3, corp.
95. Cf. Id., *STh* I, q. 54, a. 3, corp.
96. Id. *CG* II, 59.
97. *SEC* 379.
98. Cf. Tomás de Aquino, *In DA* II, lect. 13 nn. 396-398.
99. Cf. Id., *STh* I, q. 78, a. 4, corp.
100. Aristóteles, *DA* III, 2; 426 b 16-23.
101. Id. *DA* III, 2; 427 a 15-16.
102. *SEC* 390.
103. Cf. Tomás de Aquino., *STh* I, q. 78, a. 4, ad 1.
104. Cf. Id., *STh* I, q. 85, a. 2, ad 3.
105. Aristóteles, *DA* III, 4; 428 b 15.
106. Cf. Id., *DA* III, 8; 432 a 5-6.
107. Cf. Id., *DA* III, 3; 428 a 10-11.
108. Cf. Tomás de Aquino., *STh* I, q. 111, a. 3, ad 1.
109. *Id., De Ver q. 14, a. 1, ad 9.*
110. Id., *In De Memoria* lect. 5, n. 12.
111. Aristóteles, *Met* I, 1; 980 b 25 - 981 a 17.
112. Id., *EN* III, 5; 1114 a 32.
113. Tomás de Aquino., *STh* I, q. 5, a. 5, corp.
114. Cf. Tomás de Aquino., *STh* I-II, q. 22, a. 3, corp.
115. Cf. Id., *STh* I, q. 105, a. 4, corp; I-II, q. 9, a. 4, corp.
116. Id., *STh* I-II, q. 9, a. 6, ad 2.

5. ÉTICA: PRINCIPIOS GENERALES

5.1. INTRODUCCIÓN

5.1.1. Estatuto filosófico

Es común derivar (siguiendo a Aristóteles) el nombre de «ética» del nombre griego ἦθος que se traduce por carácter (de modo que la ética sería una *ciencia del carácter*). Con ello se quiere significar la particular relación que guarda esta disciplina filosófica con el desarrollo íntegro de la persona, no de un modo general y vago, sino como intentando ella misma la formación de las virtudes en el sujeto. Como dice Aristóteles en su Ética a Nicómaco, «nuestra labor actual, a diferencia de las otras, no tiene por fin la especulación. No emprendemos esta investigación para saber qué sea la virtud -lo cual no tendría ninguna utilidad-, sino para llegar a ser virtuosos»[117].

Nos encontramos, sin embargo, ante una ciencia muy particular, pues no estudia un tipo de entes en su estructura ontológica (según son en sí mismos), sino lo que es operable por el hombre; al ente dirigible por la voluntad que es una operación. Al momento de precisar el estatuto de la ética (que al igual que todas las ciencias requiere de un objeto formal para su constitución), se suele distinguir entre su objeto material, que serían los actos humanos, y el objeto formal, que serían éstos según su determinación por la categoría de bondad o malicia. Es decir, no estudia meramente lo que el hombre hace (pues esto también lo puede estudiar un estadista), sino su acción como desarrollo y despliegue de su actualidad entitativa. Y aunque es un tema profundamente metafísico, conviene tener presente que la perfecta operación humana brota siempre desde la actualidad de su ser mediatizado por la esencia.

Es preciso, además, no olvidar que, siguiendo una distinción clásica, la ética se clasifica entre las llamadas filosofías segundas, esto es, distinta de la *philosophia simpliciter* (la metafísica). Ahora bien, nos equivocaríamos del todo si pensáramos que su carácter secundario significa una especificación respecto de la filosofía primera; la división de la filosofía no es como la del género en sus especies, sino como la del todo potestativo en sus partes potenciales. La ética, aunque dirigida a unos entes y no a la totalidad, no se distingue por esto de la metafísica, sino por su fin y porque la profundidad de su mirada es menor. Por ello, también en esta ciencia del carácter hay que conservar el modo propio de toda filosofía, que contempla su objeto y realiza un discurso racional sobre él desde sus aspectos formales.

5.1.2. Actos humanos

Santo Tomás, en el prólogo de la *Prima Secundae*, dedicada a la ciencia moral, explica que luego de haber tratado de Dios y de sus obras en la *Prima Pars*, corresponde

tratar del hombre en cuanto hecho a *imagen suya*, según que por imagen se entiende un ser dotado de intelecto, libre arbitrio y dominio de sus actos. Es esta una precisión fundamental. Solo el obrar humano es susceptible de ser estudiado por una ciencia filosófica específica, porque solo él participa, en el género de la operación, de una entidad propia. El obrar humano, que brota desde la actualidad de un ser intelectual que atrae a participar de sí una materia, a diferencia de las acciones de un caballo o una piedra, no es nunca reductible a los principios esenciales, sino que es siempre dependiente de una voluntad deliberada. Y aunque sean libres, es posible estudiarlos en una ciencia, en cuanto que solo por actos de tal naturaleza es posible alcanzar el fin al cual se ordena el *suppositum*.

Ahora bien, ¿qué se entiende por actos humanos de los que se ocupa la ética? Dice santo Tomás que solo se llaman humanas las acciones que le corresponden *en cuanto tal*[118], y ello porque proceden de una voluntad deliberada. A diferencia de las acciones que proceden de los principios de la naturaleza o sin mediar el acto de la razón, de los actos humanos el hombre posee dominio. Por proceder de una voluntad deliberada, salen del individuo como algo propio suyo. No es como mover la mano o el pie o tener sueño, pues, aunque es el sujeto racional quien realiza tales actos (las acciones son del supuesto), no proceden de él como siendo señor de ellos. Otra cosa es que de aquello que es un *acto del hombre* haga el individuo un *acto humano*; *v.gr.,* mantenerse despierto a pesar del sueño.

Pero todavía falta un elemento para captar la especificidad de los actos humanos. ¿Por qué puede autodeterminarse en su operación? Canals, en su reflexión sobre el *verbum mentis*, ha puesto de relieve el carácter de principio fundamental que ejerce la concepción intelectual en el acto de la libertad. Solo porque el hombre es capaz de concebir la esencia de las cosas, puede aprenderlas en su particularidad y quedar por lo mismo indeterminado frente a ellas; puesto que no son el fin último, puede ordenar y subordinar lo aprehendido conforme al propio bien. Como veremos con más detalle, su operación no viene determinada desde afuera (no se mueve extrínsecamente, como le sucede, por ejemplo, al lobo que está *determinado* por el cordero), sino que procede desde él mismo y desde su incomunicabilidad[119].

5.1.3. Triple actividad vital

Suele distinguirse, para situar bien el problema del obrar humano, una triple actividad vital del hombre según su presente estado de viador; *teoría*, *praxis* y *póiesis*. Aunque relacionadas entre sí, existen diferencias fundamentales entre ellas. La primera y fundamental es que la actividad práctica y la actividad técnica se ordenan «a algo otro», es decir, no son un fin en sí mismas, mientras que la contemplación es una operación buscada por sí misma, por lo que se constituye fin de toda otra actividad.

Seguimos en esto a Aristóteles quien comenzaba así su *Ética a Nicómaco*: «toda técnica y todo método, y de modo semejante, una acción práctica como una elección, parecen dirigirse a algún bien. Por eso está bien dicho que el bien es a lo que todos se

dirigen»[120]. Al decir «técnica y método» hacía referencia a aquellas acciones técnicas que, procediendo del agente racional, terminan fuera de él; construir una casa, plantar una viña y otras acciones semejantes.

De carácter práctico son también las segundas acciones, aunque se distinguen radicalmente de las primeras, pues procediendo del agente, redundan en el agente, para bien o para mal; por ejemplo, dar limosna o cometer adulterio. De estas acciones se ocupa la ética. Es importante captar la diferencia que hay entre unas y otras, pues (en parte) de esta distinción depende esta ciencia. Así, por ejemplo, nadie llamará hombre bueno a alguien porque sabe armar una lavadora o porque juega bien al fútbol; se podrá decir que es un buen mecánico o un buen futbolista, pero no que es un buen hombre, porque tal género de bondad es extrínseco a él. No sucede así con las acciones prácticas que determinan la cualidad moral de un sujeto; así, quien practica la justicia o es prudente, podemos decir que es justo o prudente, pero con ello queremos significar que es un *hombre bueno*. Y, de hecho, lo que está clarísimo es que no hay una correspondencia entre el progreso técnico y su progreso moral.

Pero el hombre es capaz también de realizar otro tipo de operaciones; aquellas cuya finalidad es inmanente al sujeto y que consiste principalmente en la contemplación. Esta operación no se ordena a otra cosa que a ella misma, pues como veremos, nadie entiende para entender, sino que el entender es de suyo fin y perfección. Por ello dice Aristóteles que «la actividad de la mente, que es contemplativa, parece superior en seriedad [a las otras, pues] no aspira a ningún fin distinto de sí misma»[121].

La pregunta que queda por hacer es: ¿existe algún orden entre ellas?, o lo que es lo mismo, ¿existe una jerarquía entre esta triple actividad? La respuesta depende de la comprensión de la esencia humana; solo si ya hemos respondido qué es podremos decir para qué. Cuando afirma Aristóteles al comienzo de la *Metafísica* que «todos los hombres desean por naturaleza saber»[122], no encontramos tan solo un principio del camino especulativo, sino también una luz para considerar la vida entera del hombre desde la unidad del ser y del fin. ¿Qué quiere esto decir? Que su vida tiende por su misma naturaleza a la contemplación, no a la acción, aunque (paradójicamente), por la potencialidad de su naturaleza intelectual, su vida se realiza en la multiplicidad de acciones. También lo expresó genialmente Aristóteles: aunque por tantos motivos es el hombre esclavo, no es digno del varón no dedicarse a la contemplación de la verdad divina en la medida en que le sea posible[123]. Solo desde esta perspectiva del fin adquiere sentido toda actividad, ya sea la praxis, ya la técnica.

Un detalle interesante. Según esto, llamaremos bueno al hombre en cuanto que está bien dispuesto para la contemplación de la Verdad, pues lo que está bien dispuesto a su propia operación se llama virtuoso y bueno[124]. De este modo, evitamos caer en una moral de la virtud por la virtud, pues esta no será sino para que nos dispongamos a contemplar la Verdad, que no lo olvidemos, es una Persona.

5.1.4. En el principio era la acción

Pero ¿qué pasaría si invirtiésemos o cambiáramos el orden? También Aristóteles nos da aquí una luz. Afirma en su *Ética a Nicómaco* (obra filosófica de carácter moral, humana y *pagana*) que «si el hombre fuese lo supremo de todo el universo, la virtud más excelente sería la prudencia o la política»[125]. Es claro para él que la virtud que ocupa el primer lugar es la sabiduría, porque *el hombre no es lo supremo*. ¿Qué está suponiendo? La premisa que late como algo patente es que el ser humano no es fin absoluto para sí mismo, pues es finito, y por ello que se ordena hacia algo superior. Este ordenarse hacia algo otro implica su subordinación a ello (sin que se constituya por ello un heteronomismo, antes bien, según el pensamiento de santo Tomás, esto fundamenta un teocentrismo interior), de manera que, para Aristóteles la afirmación de la praxis por sobre la contemplación no es otra cosa sino hacer del hombre un absoluto incondicionado.

Es muy digno de ser meditada la escena titulada «El gabinete de estudio» que nos narra Goethe en el *Fausto*. En ella encontramos al doctor dudando cómo traducir el inicio del Evangelio de san Juan (*Jn* 1,1): *in principio erat Verbum*. En su contexto histórico, el albor del romanticismo y de la modernidad, el autor parece decidirse y haber encontrado el sentido exacto: «en el principio era la *acción*». No mucho tiempo después afirmó Marx en sus famosas contestaciones a las tesis de Feurbach: «los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*», y en el siglo pasado Sartre construyó su sistema existencialista (que, como decía, no era sino un humanismo) desde la negación de la determinación por algo esencial.

Hay algo que se puede encontrar tras esa *traducción* (transformación) que no es sino el reflejo de una postura ampliamente difundida en nuestro mundo contemporáneo. Como dice Canals con gran profundidad:

> La autorrealización del hombre como lo supremo se ejercita en todas las dimensiones privadas y públicas de la vida contemporánea, con inspiración marxista o pragmatista, en cuanto se desenvuelve como un vivir constituido desde sí mismo por la primacía de la *praxis* humana. […] Al poner la acción humana como fundamento creador de sentido del universo y de la vida hace patente su disponibilidad para el pacto mefistofélico[126].

Detrás de la declaración de la primacía de la praxis está la negación de un principio superior al propio hombre. ¿Por qué? Porque suponer la determinación por algo otro constituiría el mayor obstáculo para la propia realización. Es la actitud proterva de quien no acepta un absoluto en sí, una naturaleza, porque es aceptar la propia finitud. Lo peor, y tal vez más dramático, si cabe, es que la apuesta por la autonomía en la praxis degenera (y se comprueba frecuentemente en las sociedades apóstatas) en una dictadura de la técnica. Y esto quizás no lo vio Aristóteles. La absolutización del hombre no constituye a la prudencia en la mayor de las virtudes (porque como decía Pieper, se refiere a la verdad de las cosas), sino que la relega a segundo plano, dejando su lugar al arte de vivir. Valga este esbozo simplemente para pensar los fundamentos de la moral y sus implicaciones.

5.2. EL FIN ÚLTIMO DEL HOMBRE

5.2.1. Principalidad del fin

Al comenzar la *Secunda Pars*, inserta el Doctor Angélico un tratado sobre el último fin que constituye el marco de todo su sistema moral (si puede ser definido como sistema). No es casualidad que solo distinga entre moral general y moral particular (I-II y II-II respectivamente) al comienzo de la q.6, es decir, luego de haber determinado cuál es el fin del hombre. Se aprecia en esta estructuración su profunda unidad con la *Prima Pars*. Dijimos en el apartado anterior que en el prólogo de la *Secunda* santo Tomás habla del hombre como imagen de Dios, fundamento de su obrar libre; a continuación, trata de su destinación como criatura a ver a Dios cara a cara. Lo cual no es sino continuar con el desarrollo enunciado al comienzo de toda la Suma: luego de hablar de Dios y de sus producciones, corresponde tratar cómo vuelven a él. Solo se entiende el obrar humano si lo consideramos desde su constitución íntima de animal racional, imagen de Dios, inclinado a poseerlo.

Ahora bien, ¿de dónde le viene al fin su carácter de principio en el obrar humano? Tal como lo expone en la primera cuestión, hay que reconocer que no es exclusivo de la criatura racional el obrar por un fin, pues todo ente, incluso la piedra obra *propter finem*. Y hay que reconocer incluso que al fin estamos determinados, es decir, no nos lo damos a nosotros mismos, sino que viene inscrito en nuestra naturaleza. ¿No es entonces un error de método construir una ciencia sobre lo propiamente humano basado en lo común a todo?, o incluso más, si el fin es algo dado, ¿hay sitio para una operación libre? La solución a ambos problemas consiste en atender, precisamente, a la particular naturaleza de este ente dotado de razón, pero inmerso en la materia.

En primer lugar, hay que caer en la cuenta de que el tender a un fin siendo común a toda criatura, se realiza de un modo muy particular en los que están dotados de razón, pues éstos van al fin, pero han de ir determinándose a sí mismos. Su tender al fin no los impulsa a la acción de modo automático. El hombre no se dirige al fin como la piedra al centro; de hecho, solo lo alcanzará si es él mismo quien lo intenta (→4.5.1).

Pero, además, la inclinación hacia algo último no solo no es restricción del obrar libre, sino que es su causa más profunda. Estamos ordenados para que nos ordenemos. Metafísicamente hablando (*formaliter et per se loquendo*), en una cadena causal final es imposible la regresión al infinito, porque todo motor o agente recibe su *virtus agendi* de la perfección del fin. Suprimido el fin último, se remueven también los medios (y, obviamente, nunca conseguiríamos nada), pues la razón para querer los medios (*ea quae sunt ad finem*) es aquello a lo que se ordenan. Es claro también que nuestro orden al fin es orden como criatura racional. Y supuesto que la voluntad está indeterminada respecto a los medios, se sigue que el obrar humano toma su fundamento de su *pondus* o inclinación. Hay una determinación superior que condiciona la indeterminación inferior.

La causa de esta indeterminación al momento de elegir medios reside en que el fin último del hombre no es un fin particular, sino el mismo bien infinito. La voluntad, como

facultad inmaterial, no tiende a lo particular y contingente, sino al bien universal, a lo que es *simpliciter bonum*. De este modo, nada de lo que pueda aparecer en su horizonte como bueno podrá aparecer como necesariamente elegible; al contrario, aparecerá elegible porque puede ordenarse al bien último (que no se elige). Pero podemos preguntarnos: ¿qué es este último fin? Atendiendo a una perspectiva psicológica, podemos decir que este se identifica con la aspiración a la felicidad; tendencia en la cual concuerdan todos los hombres; incluso quien se deseare algún mal solo puede hacerlo porque piensa que eso para él es lo mejor.

5.2.2. Beatitud objetiva

Hemos establecido ya la *necesidad* de un fin último; queda ahora determinar *cuál* es. Santo Tomás sigue en esta parte de la Suma un proceso que el padre Orlandis catalogaba como ascendente. Consiste en ir removiendo progresivamente aquellas cosas en las que no puede consistir la beatitud, para llegar finalmente a la afirmación de que solo Dios puede ser término absoluto de la apetencia humana. Se trata de establecer lo que el hombre apetece de modo radical como bien suyo.

Tal bien ha de poseer dos notas esenciales. En primer lugar, ha *de ser capaz de satisfacer todas las tendencias humanas, de henchir todo el vacío del corazón*. En segundo lugar, debe ser *plenamente perfectivo*, desarrollando toda la virtualidad de la criatura racional. En este punto santo Tomás, como teólogo que especula sobre la naturaleza, lleva ventaja al genio pagano de Aristóteles. Se distancia por tanto en este punto del estagirita, llevando el problema de la beatitud (nombre del último fin) a un nivel que no se reduce a las meras capacidades de la naturaleza, ni tampoco a las restricciones impuestas por la potencialidad de esta vida. Como concluirá, solo Dios podrá ser el bien último del hombre, porque solo en él se encuentra la razón de bien infinito.

Sería interesante recorrer la argumentación, pero excede a la pretensión de estos apuntes. Conviene, sin embargo, recordar ciertos puntos. En primer lugar, al preguntar por lo que es el fin último, se pregunta por aquello configurador que da sentido a la vida. Por eso al hablar de tal fin hay que tener presente que no se puede pensar como una abstracción lógica. El fin último será apetecible solo porque es, y como tal contiene toda la razón de bondad. Como concluye santo Tomás, la beatitud por parte del objeto solo puede consistir en un bien infinito *per se et simpliciter*.

Además, y esto puede ser aún más interesante desde un punto de vista psicológico, a pesar de no poder ser el objeto *saciativo* de la inclinación ningún bien finito (ni la riqueza, el honor, la gloria, el poder, ni bien corporal alguno, ni los deleites, ni algo del alma; ni siquiera en las virtudes), santo Tomás se pregunta por ellos porque guardan alguna semejanza con la bienaventuranza. Algo tienen por lo que el hombre puede poner en ellos su último fin. No que sean últimos fines, sino que el hombre puede hacerlos últimos. Y tampoco deja de ser curioso que en primer lugar trate de las riquezas, porque parecen tener cierta suficiencia, pues está puesta como posibilidad de infinitos bienes.

Los argumentos presentados por santo Tomás en estas cuestiones son muy reveladores de la profundidad del santo, su ironía y su orden en la consideración de las cosas. Así, por ejemplo, respondiendo a este mismo problema de las riquezas, dirá que su infinitud es diversa a la de la bienaventuranza, porque la primera en cuanto se posee manifiesta su insuficiencia, mientras que la segunda enardece en su posesión; o al preguntarse por los bienes del cuerpo señala lo absurdo de poner en ellos la felicidad, pues los animales nos aventajarían en plenitud.

Santo Tomás distingue en la Suma dos aspectos de la beatitud[127]. Está por una parte lo que la causa (el objeto, *finis cuius*) y, por otra, lo que es formalmente (la posesión, *finis quo*). Un ejemplo clarifica el problema. El avaro apetece el dinero como objeto, pero el dinero no es feliz. Por lo mismo solo se goza mientras posee el dinero, de otro modo el dinero le produce angustia. En este esquema el objeto será un bien increado (*ipsa res*), mientras que la beatitud formal será algún bien creado (*possesio vel adeptio vel usus*).

5.2.3. Beatitud formal

Determinado, por tanto, en qué consiste objetivamente la beatitud (aquello que la causa), hemos de investigar qué es formalmente. No hay que perder la perspectiva, una cosa es la comida, otra comerla. Ahora bien, si por parte de la cosa (*ipsa res*) santo Tomás concluye que ha de ser necesariamente un bien increado (lo único capaz de satisfacer la apetencia humana), por parte de su posesión (*adeptio vel possesio*) no puede ser sino algo creado existente en el mismo hombre; por esto se dice que es bienaventurado por participación, porque el mismo acto si es de la criatura no puede identificarse con lo increado.

Lo que está de fondo en esta cuestión no es cuál es el fin, sino cómo lo podemos hacer nuestro, es decir, ¿cómo alcanzamos tal bien?, o más radicalmente aún, ¿cómo puede el hombre poseer a Dios? Es clarísimo que no puede ser sino mediante una operación intrínseca que siga a la actualidad del ser y que sea perfectiva del hombre. Es bueno recordar aquí la distinción entre actos inmanentes y transeúntes. Los primeros son aquellos cuyo fin no es distinto de la misma operación: nadie entiende para entender, sino que mientras se posee lo entendido se entiende. Los segundos terminan fuera del operante y se ordenan a algo otro: se construye la casa mientras no está la casa[128].

Como solo la voluntad y el entendimiento son capaces de lo infinito y de realizar actos inmanentes, solo en algún acto de ellos puede consistir formalmente la bienaventuranza (pero véase la respuesta a I-II q.3 a.3 c). Entramos aquí en un terreno difícil no tanto por la argumentación del Doctor Angélico (que no es fácil, por cierto), sino por las distintas posturas que han tomado las diversas escuelas filosóficas (escotismo o suarismo), que a raíz de algunas posiciones neoescolásticas han venido a agudizar los enfrentamientos. Y conviene también distinguir entre bienaventuranza imperfecta (la que podemos alcanzar en esta vida) y la perfecta (la visión).

Para santo Tomás, sin embargo, la dificultad se resuelve categóricamente: es imposible que la beatitud consista formalmente en un acto de la voluntad; lo cual no

significa que el amor no esté presente. Lo propio de la voluntad es apetecer o descansar en lo poseído, pero no es de la voluntad el poseer (*v.gr.,* la voluntad quiere comer, pero no es ella la que come, aunque sí pueda gozarse en el acto de comer). De este modo, no puede poseerse el objeto sino por el entendimiento. Solo es posible que el bien infinito (el bien para la facultad intelectual es la verdad) se haga presente por el entendimiento.

5.2.4. Corolario

La beatitud será la óptima operación de la óptima facultad referida al óptimo objeto. Esto nos permite tratar un tema que, aunque no es de carácter fundamental para determinar la beatitud formal, sí lo es para situar bien la relación entre la verdad y el bien en el obrar del hombre. En I-II q.3 a.5 c, se pregunta el Aquinate si la operación en que consiste la beatitud es del entendimiento especulativo o práctico. Y responde diciendo que la óptima potencia es el entendimiento, cuyo óptimo objeto es el bien divino, el cual, por cierto, no es objeto del entendimiento práctico, sino del especulativo. Es sorprendente la respuesta, porque considera el bien universal como algo referido a la contemplación. Y esto es nuclear.

Para comprenderlo nos fijaremos en otro texto clave de la Suma. En otro lugar[129] afirma que primero conocemos el ente, luego aprehendemos que lo apetecemos y luego que lo aprehendemos como bueno. La captación de la entidad de cada cosa (y consiguientemente su verdad) precede a su captación de bondad. ¿Por qué? Porque solo se puede captar como apetecible una vez que se ha captado como perfectivo en sí mismo. Esto es lo que queremos decir cuando hablamos de la difusividad del bien por modo de fin.

Y aquí entra la relación entre ambos entendimientos. Es necesario sostener que el especulativo es rector del práctico, no solo porque la beatitud pertenece a uno, sino porque sería imposible la actividad del segundo sin la primacía del primero. ¿Cómo podría determinar los medios al fin, si no tuviera el fin contemplado? No es posible ordenar prácticamente sin una consideración especulativa acerca de lo bueno. Procedemos siempre del qué es al qué hacer. Un ejemplo. Si no consideramos en lo que es a la persona humana, nunca se podrá argumentar sólidamente contra la práctica del aborto. No se dejará de abortar porque hablen de los riesgos para la madre, o de los problemas psicológicos que implica, o de la necesidad de un recambio poblacional.

Además, santo Tomás llega a afirmar que si poseyésemos perfectamente el bien del entendimiento especulativo (la verdad), todo el hombre se haría bueno: «[el entendimiento] especulativo tiene el bien en sí mismo, que no es sino la contemplación de la verdad. De modo que, si tal bien fuera perfecto, por lo mismo todo el hombre se perfeccionaría y se haría bueno»[130]. Si en esta tierra la posesión de la verdad no nos hace *simpliciter* buenos, sino sabios, es por la imperfecta posesión, no por su falta de virtud. Aunque sería largo de desarrollar, en este punto se justifica la vinculación que luego hace entre el don de la sabiduría (virtud infusa) y la caridad.

5.2.5. Un problema teológico

La operación que tiene por objeto a Dios en sí mismo se ha llamado en lenguaje técnico visión beatífica. Por estar más allá de las posibilidades de la naturaleza, es absolutamente necesaria la intervención divina en su realización. Sin embargo, afirma santo Tomás que el hombre tiene un deseo natural de ver la divina esencia, pues su capacidad intelectual no queda saciada al conocer la existencia de la causa de lo creado, sino que requiere de algún modo conocer su esencia. No será feliz si solo conoce desde el efecto.

> Toda cosa es cognoscible en cuanto está en acto. Dios, que es acto puro sin mezcla alguna de potencia, en sí mismo es máximamente cognoscible. Ahora bien, lo que es máximamente cognoscible en sí mismo, para otro entendimiento no es cognoscible, por un exceso de inteligibilidad sobre dicho entendimiento, al modo como el sol, que es máximamente visible en sí mismo, no puede ser visto por la lechuza por un exceso de luz. Atendiendo a esto algunos postularon que ningún entendimiento creado podría ver a Dios. Pero esto se dice inconvenientemente. En efecto, puesto que la última beatitud del hombre consiste en su operación más elevada (que es la operación del entendimiento), si un entendimiento creado nunca pudiera ver la esencia de Dios entonces o nunca obtendría la beatitud o su beatitud consistiría en otra cosa distinta de Dios. *Lo cual es contrario a la fe*. Pues en él está la última perfección de la criatura racional, porque es para ella el principio del ser, y según como es cada uno, de tal modo tiende a su principio. Pero además es algo fuera de la razón (*praeter rationem*). Hay en el hombre un deseo natural de conocer una causa cuando se percibe su efecto; de aquí surge en los hombres la admiración. Por tanto, si el entendimiento de la criatura no pudiese alcanzar la primera causa de las cosas, permanecería vacío un deseo natural. Por ello hay que conceder absolutamente que los bienaventurados ven la esencia divina[131].

¿Qué significa esto? En primer lugar, que el hombre es *capax Dei*, y que esta apertura al infinito es condición de posibilidad de su elevación (una piedra o un perro no es elevable). Su misma naturaleza no queda saciada mientras no posea al objeto infinito, porque él es su objeto propio, aunque nunca habrá proporción natural con él. El problema se formula entonces en estos términos: el entendimiento desea naturalmente su objeto, pero solo puede alcanzarlo por una elevación absolutamente gratuita. Hay que salvar, por una parte, la potencia obediencial (su apertura, condición de la elevación), y por otra que la visión no es de ningún modo y bajo ningún concepto exigencia de la naturaleza.

Para comprender esto hay que tener presente que la infinitud del entendimiento humano no se identifica con la infinitud *simpliciter*, pues el límite del hombre no es el absoluto. Ningún entendimiento finito puede tener una proporción propia con la esencia divina, aun cuando tenga disposición a ella. Puede decirse que el hombre tiene deseo natural de conocer la causa, pero esto no implica conocer la causa según todo aquello que posee.

Puede perfectamente pensarse un deseo de conocer a Dios tal como Dios puede ser conocido por la criatura, lo cual significa que podemos conocer a Dios incluso de un modo mucho más perfecto que lo que lo conocemos en la tierra, pero sin que esto signifique que conocemos la esencia divina. En este sentido nuestra ordenación natural nunca es una ordenación para ver la Trinidad, y si de hecho estamos ordenados a ello, se debe no a la naturaleza, sino a la gracia. Toda sustancia finita dice orden a ella misma y

lo que a ella le es proporcionado; por eso no puede darse tampoco una sustancia sobrenatural creada.

5.2.6. ¿Intelectualismo moral?

La beatitud consiste en un acto intelectual (→6.8). ¿No eliminamos de ese modo lo que ha sido la revelación esencial del cristianismo, es decir el amor y la bondad? Podríamos responder también con una cita del Nuevo Testamento «sabemos que, cuando se manifieste, seremos semejantes a él porque lo veremos tal como es» (1*Jn* 3, 2), pero no responderíamos del todo.

El padre Orlandis, rebatiendo algunos intelectualismos neoescolásticos (como el de Rousselot o de Maréchal), propone pensar el problema del fin no solo siguiendo un proceso ascendente (de la criatura al Creador), sino descendente[132]. Mediante ambos planteamientos será posible superar reduccionismos que no se encuentran de ningún modo en santo Tomás. En su conjunto este tema será algo más desarrollado al hablar de metafísica, y al comprender que el supremo acto intelectual no es sino una comunicación personal y que todo él se funda en la comunicatividad del Primer Principio por pura liberalidad. Así, el tender al último fin no es sino participar de la bondad divina en cuanto somos imagen suya y somos capaces de asemejarnos a él.

5.3. EL ACTO HUMANO (I): ESTRUCTURA

5.3.1. Introducción

Santo Tomás trata, luego de hablar del fin, de los actos que conducen a él. Es muy importante no perder de vista esta perspectiva, porque este planteamiento condiciona todo el estudio. Situados en la perspectiva del fin hablamos luego de aquello que es conforme o no conforme a él. En este sentido el fundamento del obrar humano es su determinación al bien. Solo podrá obrar desde sí porque hay algo que no se ha dado a sí. De hecho, la ética tomista no es absolutamente autónoma en sus principios precisamente porque no lo es respecto a sus fines. Obviamente esto no quita dignidad ni vuelve heterónoma la praxis humana, pero la contextualiza en su finitud. Lo repetimos, solo será libre su obrar porque hay algo respecto a lo que no lo es.

La división de toda la segunda parte sigue un orden que pretende explicar en su conjunto el obrar humano. En primer lugar, tratará de los actos (ya sean los propiamente humanos, ya los que tiene en común con los animales), luego sobre sus principios (internos y externos). Esto es en resumen toda la *Prima Secundae*. Por lo que respecta a los actos propiamente humanos, santo Tomás divide su estudio en dos. En primer lugar, estudia la estructura psicológica del acto, es decir, cuáles son sus elementos y su proceso, para dedicarse luego a su especificación moral. Es interesante la primera parte, porque el análisis que realiza el Doctor Angélico, aunque es bastante sutil y detallado, le permite luego integrar todos los elementos que de algún modo influyen en la moralidad y libertad de las acciones humanas.

5.3.2. Voluntario

En primer lugar, estudia aquello que constituye como tal al acto en humano, lo cual no es otra cosa sino la voluntariedad. Es decir (como ya lo tratamos anteriormente), para que sea humano se requiere que se mueva por un principio intrínseco con conocimiento del fin. Es preciso recordar que santo Tomás sitúa el movimiento voluntario como un movimiento natural, pues la realización del fin se realiza conforme a la propia naturaleza del apetente. No olvidemos que siguiendo a Aristóteles se define la naturaleza como principio y causa del movimiento y del reposo en aquello en que está por sí y no por accidente[133]. Así como la piedra se mueve hacia el centro, de modo análogo el león va por la oveja y el hombre se mueve hacia un fin determinado por él mismo. Ahora bien, una cosa es ser movido naturalmente (como la piedra), otra conociendo el fin (como el león) y otra conociendo el fin en cuanto fin (como el hombre).

Aun cuando el movimiento del animal sea con conocimiento del fin, existe una diferencia radical ente este y el racional, pues en el primer caso existe una relación unívoca entre lo aprendido y el movimiento; cuando el lobo capta la oveja, no puede no captarla como presa (alimento) ni tampoco no dirigirse a ella. El hombre por su parte, por la universalidad de su entendimiento no capta los objetos como términos necesarios de su apetencia y queda por lo mismo indeterminado en su obrar. Puesto que solo se apetece necesariamente el fin último, las posibilidades de realizarlo son infinitas. Así, por ejemplo, tendrá una indeterminación fundamental respecto a la comida, porque a ninguna dice relación necesaria. En esto reside precisamente la raíz de la libertad, en que en la expresión de lo entendido (*verbum mentis*) se ha aprendido la cosa en lo que es y, por consiguiente, en su finitud.

Ahora bien, dado que lo voluntario es lo que procede de un principio intrínseco, santo Tomás sostendrá que es imposible que se ejerza violencia sobre la voluntad. Entendiendo como violento el movimiento causado por un principio extrínseco opuesto a la naturaleza, es contradictorio el que un movimiento voluntario sea violento. Otra cosa es que el acto imperado, también llamado exterior (como caminar, sentarse, mover un brazo o comer) sea forzado contra la voluntad. Sin embargo, esto no quiere decir que *de ningún modo* la voluntad se mueva por un principio extrínseco. De hecho, Dios es agente principal primero del acto voluntario, sin que por ello mueva violentamente; esto es posible porque siendo causa trascendente es simultáneamente causa y principio inmanente de la naturaleza.

Un caso particular lo constituye el involuntario por miedo. En esto (como en casi toda esta parte de la Suma) santo Tomás sigue muy de cerca la Ética Nicomáquea de Aristóteles; en ella se trata del involuntario causado tanto por el miedo como por la ignorancia, y se afirma que en el primer caso solo se puede hablar de involuntario relativo, puesto que en circunstancias normales no se habría obrado de esa manera. Es decir, hay conocimiento, pero no hay perfecta elección (*v.gr.,* la tripulación que arroja la mercancía por la borda ante la inminencia del naufragio). Otra cosa ocurre con la

ignorancia. En el supuesto de que sea invencible y antecedente puede causar el involuntario, pero no en caso de que sea concomitante o culpable.

Un problema quizás más complejo lo presentan los *actos voluntarios* en los que *no hay acto*. Es decir, no solo que no hay algún acto exterior, sino tampoco un acto volitivo que, sin embargo, se imputa al agente como responsable. Es el tema de los pecados de omisión (que tratará con más detalle en I-II q.71 a.5). Ahora bien, se atribuye como voluntario cuando podía y debía actuar, *v.gr.,* cuando el capitán del navío no quiere dirigir la nave causando su hundimiento es responsable de él. Y remarcamos *no quiere*, porque implica tanto el querer no dirigir como ausencia de cualquier querer. En latín existe una terminología precisa para distinguir los distintos casos: *volo, nolo, non volo*.

Donde reside realmente la dificultad es en el motivo de la voluntad[134], esto es, ¿cómo se actualiza o se reduce a su acto? En cuanto a la especificación de la voluntad es claro que se mueve por lo que le presenta el entendimiento. El entendimiento práctico ejerce verdaderamente una causación formal sobre la voluntad, sin que por ello la mueva necesariamente. Puede querer o no querer, pero si quiere, necesariamente apetecerá lo que le presenta el entendimiento (no hay voluntades ciegas). La razón es muy clara. El entendimiento (que se hace práctico por extensión) capta la entidad de las cosas y de inmediato las capta como perfectivas, y si perfectivas, entonces son apetecibles. Pero no es posible que *simplemente se apetezca*.

Algo más complejo aparece el movimiento de la voluntad en cuanto a su ejercicio. Es claro que, puesto que ha querido un fin, ella misma puede determinarse a querer los medios De hecho, toda la razón para querer los medios es el fin. Por ello, el mismo acto por el que se quieren algunos medios presupone la volición actual del fin, pero no al revés[135]. Queriendo la salud, puedo determinarme a buscar los medios para sanar, y de hecho quererlos también, aun cuando sean amargas las medicinas.

5.3.3. Actos respecto del fin

Establecida ya la categoría de lo voluntario, resta tratar de tales actos en particular. Sin olvidar que el obrar humano es unitario, pueden distinguirse fases o elementos dentro de él (los llamados actos parciales en la tradición tomista). Para estudiarlos, seguiremos la división de la Suma. Un primer grupo lo constituyen los llamados actos elícitos de la voluntad, referidos directamente al acto de dicha facultad. El segundo se trata de los actos imperados, o ejecutados por otra facultad bajo el impulso de la elección (*v.gr.,* una cosa es querer caminar y otra mover los pies para realizarlo).

Los actos que pertenecen propiamente a la voluntad pueden a su vez distinguirse en dos; aquellos que se relacionan con el fin, y aquellos que dicen relación a los medios (*vel ea quae sunt ad finem*). Respecto al fin tenemos tres actos: simple voluntad, intención y fruición.

Se llama voluntad al simple acto de querer, constituyendo el acto principal de la potencia que recibe su mismo nombre (lo mismo que *intellectus* es término que sirve

tanto para la facultad como para la intelección de los primeros principios). En este sentido hay que atender a qué está diciendo santo Tomás, pues unas veces se referirá al acto, otras a la potencia. En cuanto al objeto de tal acto, es decir, lo querido, hay que afirmar que este solo puede ser el bien (ya sea real o aparente). La razón es clara: puesto que sigue a algo entendido, solo se moverá a ello en cuanto aparezca como perfectivo. Una característica propia de la simple volición es el comportarse como principio de todo otro acto de la voluntad. Toda la razón para querer algo es la actual volición del fin (sin olvidar que no es necesariamente el fin último, sino solo un fin parcial, como querer la salud o algo parecido).

Definida formalmente es una inclinación del apetente a algo conocido (*inclinatio quaedam in obiectum voluntatis*). Esta inclinación, sin embargo, aunque proceda por modo natural no podemos imaginarla como la inclinación de la piedra al centro o como la del lobo hacia el cordero. Lo específico de esta inclinación es ser racional. El término *voluntas* es traducción del griego βούλησις, que en sentido fuerte designa precisamente un apetito racional, proporcional al de la parte irascible o concupiscible.

Ahora bien, una cosa es querer algo y otra es intentarlo. Llegamos así al segundo acto de la voluntad respecto del fin. Propiamente hablando la intención es ya el acto de la voluntad que se comporta como fin de un movimiento. Podría decirse que es la aplicación de la voluntad a la determinación de los medios para conseguir el fin. Es claro que yo puedo querer ir a la luna y no intentarlo de ninguna manera. Otra cosa es querer ir al cine y moverse para conseguirlo. En la intención ya puede entrar la volición de los medios, precisamente en la medida en que son necesarios para conseguir el fin.

Un último acto relativo al fin lo constituye la fruición o gozo que no es sino cierta complacencia en el bien poseído. Algo destacable en la idea del gozo es que más que buscarse por sí mismo es consecuencia de un bien honesto poseído. De hecho, solo se consigue esa quietud y descanso porque se posee lo que se buscaba.

5.3.4. Actos respecto a los medios

Una vez que el fin se intenta, vienen los actos relativos a los medios (no olvidemos que toda la razón de querer los medios es el actual querer de un fin). Pero dado que no existe una relación unívoca entre los medios y el fin, puesto que los medios son constitutivamente contingentes (a excepción de la llamada *necesidad de medio*), es necesario deliberar acerca de ellos para determinar cuáles son mejores y más conducentes para lo que me he propuesto. Este es el acto intelectual llamado *consilium* (consejo), por el cual se determinan los medios posibles.

Cuando se ha establecido una serie múltiple (los medios pueden ser infinitos), la voluntad se *complace* en aquellos que le parecen aptos y conformes para conseguir el fin. ¿Por qué se complace en unos medios y no en otros? En parte porque se le han presentado como subsumibles en un orden racional, pero también porque según como es cada uno se complacerá en lo que tenga el apetito. Por ello es fundamental la educación

de las inclinaciones para poder llegar a elegir con la misma connaturalidad con la que se quiere el fin último.

Pero dado que puede existir complacencia en múltiples medios, la voluntad determina que *tal medio* se constituye como el último de la serie. En esto consiste la elección, en la preferencia de un medio sobre otro. Si solo hay un medio posible, elección y complacencia coinciden. Supuesta la existencia de un silogismo operativo, el último juicio práctico (que es último por la voluntad), se constituye como forma del acto voluntario que se determina hacia *los medios*. Como dice santo Tomás, sustancialmente es un acto del apetito, pero formalmente lo es de la razón. Aunque ya se ha insinuado, conviene subrayar que la elección solo recae sobre los medios. No se puede elegir el fin, sino más bien, este es condición de posibilidad de la elección.

Una vez que se han elegido los medios, es necesario que la voluntad mueva a las otras potencias para alcanzar el término intentado. Este acto, la aplicación de algo a la operación, recibe el nombre de uso, y aunque quien opera es la facultad movida, se dice que es acto voluntario por ser esta su primer motor. Para completar el esquema es preciso tratar del imperio. El uso de las facultades se atribuye a la voluntad, mas la disposición para la ejecución la atribuye santo Tomás al imperio como acto de la razón por el cual se mueve a la operación intimando o denunciando.

Esto es lo que compete al acto humano en cuanto psicológico. No hay que olvidar, sin embargo, que los distintos elementos responden a un análisis sobre lo que en la realidad se da como un único acto total. En el siguiente capítulo trataremos del acto según su especificación moral.

5.4. EL ACTO HUMANO (II): ESPECIFICACIÓN

5.4.1. Genus moris

Es curioso que santo Tomás dedique a la especificación de los actos humanos solo cuatro cuestiones dentro del esquema de la Suma, cuando a la estructura psicológica había dedicado más de diez. Como propuesta particular son en gran medida una respuesta sencilla y clara a algunos problemas existentes en su época, sobre todo a la moral de intención enseñada por Abelardo.

Esta doctrina proponía que toda la bondad del acto era dependiente de la buena intención del operante. De esta manera desaparecía toda objetividad, conduciendo en último término a un puro subjetivismo, pues ¿quién no puede poner buena intención incluso cuando hace un mal? Es interesante notar lo afín que es esta teoría con la moral de actitudes o con la opción fundamental.

Sin embargo, la respuesta tomista no niega el carácter formal de la intención en la bondad o malicia del acto humano (es decir, no transforma el obrar en un fariseísmo de cuño católico), pero no reduce toda la bondad del acto a ella. Existen acciones morales que objetivamente consideradas nunca pueden ser elegidas porque no son de suyo

ordenables al bien del sujeto. Son absolutos morales que quedan al margen de la intención.

Ahora bien, es fundamental para situar bien el problema de la moralidad, distinguir entre el género de la naturaleza (*genus naturae*) y el moral (*genus moris*). Cuando hablamos de la especificación de los actos morales obviamente estamos en la perspectiva de aquello que procede del hombre, de lo que él ha puesto como originado de sí[136]. Hay que tener, por tanto, siempre presente que el género de lo moral se constituye desde la intencionalidad del agente, o lo que es lo mismo, desde una volición de un fin. Por ello, al hablar de objetos morales nos estamos refiriendo a bienes deliberadamente elegidos que no se identifican con su realización física. Nunca podemos equiparar una acción fáctica con una acción moral. Por ejemplo, robar un coche nunca será llevarse sin más el coche del vecino, ni será adulterio tener relaciones sexuales con una mujer. En este sentido, no hay ninguna acción física que pueda tener cualificación moral (que no es lo mismo que afirmar que los objetos tienen un carácter pre-moral antes de la acción).

Por otra parte, hay que distinguir también el ángulo desde el cual juzgamos un acto[137]. Este doble juicio es muy importante para poder discernir correctamente la moralidad e implicación moral de los actos. Dice santo Tomás:

> Doble es el juicio [sobre un acto]: a saber, de severidad o de misericordia y equidad. El primero es cuando se atiende solo a la cosa [objetiva] sin su condición. Y este juicio debe ser temido. Por eso dice el salmo, *no entres en el juicio*. En efecto, nada puede presentarse como de nuestra justicia delante de Dios, y por lo mismo dice Santiago que este juicio es sin misericordia. El segundo, sin embargo, considera no solo la naturaleza de la cosa, sino la condición de la persona, y por eso se dice en un salmo *el Señor se compadece de los que le temen, porque se acuerda de que somos polvo*[138].

Así, nos podemos situar en una primera perspectiva considerando la acción moral de un modo abstracto, al margen de la intencionalidad del sujeto. Desde esta mirada es imposible juzgar un acto concreto, pero podemos determinar qué acciones son de suyo incompatibles con el fin humano. Dar limosna es algo en sí mismo bueno, y fornicar en sí mismo malo. Pero esta consideración no nos dice qué está haciendo el sujeto. Además, en esta línea es posible incluir también las circunstancias como determinantes e incluso como constituyentes de la moralidad de una acción según una especie. Por ello pudo decir el Concilio de Trento que había circunstancias que mudaban de especie a la acción[139].

Pero también podemos situarnos en la perspectiva del sujeto que actúa, es decir, atendiendo a lo que él mismo ha constituido como objeto de su acción. En esta línea la bondad o malicia estará determinada formalmente por el *finis operantis*, aunque atendiendo también a los otros elementos que influyen en su cualificación. Por ejemplo, conociendo la intención de un sujeto que ha donado millones a un hospital podemos determinar si, más que un acto de beneficencia puede estar realizando un acto de vanidad, de venganza, de lavado de dinero o cualquier otra cosa. Y por esto pudo decir el Catecismo de la Iglesia Católica que las circunstancias no mudan de especie la acción, porque no son lo que ha elegido el agente[140].

5.4.2. Fuentes de la moralidad

Santo Tomás ofrece una visión sintética de los elementos constitutivos de la moralidad de un acto, o mejor, de los principios de distinción entre su bondad o malicia. La clave es en principio sencilla: la bondad del acto moral depende de la plenitud de ser que tenga *quantum igitur habet de esse, tantum habet de bonitate*[141] *quilibet singularis defectus causat malum, bonum autem causatur ex integra causa*[142]. Ahora bien, la plenitud de ser de una acción, dado que todo ente finito es compuesto y no posee el ser *simpliciter*, ha de determinarse por la completud de los elementos que la integran. Así como todas las cosas corpóreas se componen de materia, forma y accidentes, de modo semejante han de considerarse tres elementos en las acciones morales. Son las llamadas fuentes de la moralidad: el objeto, el fin y las circunstancias.

El objeto es el fin próximo de una elección deliberada que determina el acto del querer de la persona que actúa[143]. Suele denominarse (al margen de la consideración de la intención) *finis operis*, para indicar que lo elegido no es algo del mundo sino una operación. Propiamente hablando cuando se dice que el avaro desea el dinero, más que el objeto físico, desea su posesión. Si viésemos a un hombre recostado en su cama y le preguntáramos qué hace, no sentiríamos que nos ha respondido si solo nos dice que «está recostado en una cama». Eso es algo físico que evidentemente ya hemos captado. Otra cosa sucede si nos dice que está descansando o esperando a alguien o perdiendo el tiempo porque no desea estudiar. La primera respuesta no señala *lo que ha elegido*, sino solo un hecho indiferente. Una cosa es el proceso o evento físico (estado de cosas) y otra el objeto de una acción. Por ello, para definir una acción siempre hemos de recurrir a un verbo o a un sustantivo verbal.

Es más, en un plano físico una misma obra puede recibir múltiples determinaciones morales. Por ejemplo, caminar de suyo es una acción indiferente, pero puede volverse mala por constituirse como acción para evadir la propia responsabilidad de estudiar o buena porque responde al mandato del médico[144]. De modo semejante, tener relaciones sexuales con una mujer de suyo no implica ninguna connotación moral, otra cosa es que la mujer esté casada, que se realice el acto fuera del matrimonio, que no sea querido… Hay que atender al contexto moralmente significativo y a la intención. El objeto es fundamental para determinar la bondad o malicia de un acto, pues significa su determinación esencial. Por eso, si el objeto es malo (no ordenable conforme a la razón), no hay intención buena que lo arregle.

El fin (que se identifica con la intención) es un fin último relativo que inicia un movimiento volitivo; y se dice que es *relativo* porque aquello que lo ha puesto en movimiento no ha sido necesariamente la actual volición del bien universal. Corresponde a la inclinación de la voluntad que sigue a la palabra interior, y se comporta respecto al objeto como su actualidad. Como dice el Catecismo, «el fin es el término primero de la intención y designa el objetivo buscado en la acción; […] mira al término del obrar. Apunta al bien esperado de la acción emprendida»[145]. Puede haber operaciones en las que coincide con el objeto elegido (yo puedo elegir descansar simplemente porque quiero

descansar), pero se dan también operaciones en las que el fin intentado determina de un modo particular la obra. Es el caso de acciones múltiplemente direccionales, en las que el *finis operis* determina el *finis operantis*. Yo puedo descansar porque tendré mucho trabajo por la tarde y quiero hacerlo bien.

Por último, están las circunstancias. De suyo en el acto querido son accidentes que no cualifican la acción, pero contribuyen a agravar o disminuir la bondad o malicia del acto. Santo Tomás, siguiendo a Cicerón enumera siete circunstancias que pueden presentarse en una obra: *quis*, *quid*, *ubi*, *quibus auxiliis*, *cur*, *quomodo*, *quando*. Si la elección se ha realizado sin tener en cuenta estos accidentes, tales circunstancias nunca podrán modificar de especie a la acción (*v.gr.,* quien roba un objeto de oro sin saber que era un cáliz consagrado comete robo, pero no sacrilegio… otra cosa es que debiera saber que era un cáliz).

5.4.3. Casos prácticos

Ponemos ahora dos casos morales que puede servir para comprender mejor lo que es el género moral y cómo la voluntad determina la calificación moral de las acciones propiamente humanas.

Robar (tomar o retener el bien del prójimo injustamente;[146]): un tipo coge una manzana de un escaparate. ¿Qué ha hecho? Si solo tenemos ese dato no podemos determinar nada. Si ha cogido la manzana que no le pertenecía (siendo formalmente del otro), ha cometido un robo. Si se encontraba en extrema necesidad no ha hecho otra cosa que ejercer un derecho, aun cuando el dueño del escaparate se hubiera negado a dársela, pues por la destinación universal de los bienes ya no le pertenecía sino al necesitado (de modo análogo, no ha de restituirse la espada al furioso porque *ya* no es suya). Quizás la cogió pensando que era una muestra gratis… Solo se puede juzgar desde lo que ha elegido.

Mentir (hablar u obrar contra la verdad para inducir a error *al que tiene derecho a saberla*[147]; la cursiva fue eliminada de la versión latina, tal vez por las ambigüedades que producía): la Gestapo pregunta a unos granjeros si esconden a una familia de judíos. Se da el caso que sí. Sin embargo, contestan no. ¿Han mentido? Está claro que no es justificable nunca un mal para conseguir un bien (objeto malo, intención buena es igual a acto malo). Es evidente también que la comunicación no es exclusivamente la palabra exterior (si digo «no» y con la cabeza hago un gesto afirmativo estoy comunicando, pero no lo que suena). Es verdad que la Gestapo no tiene derecho a que se le responda, pero a veces puede resultar un tanto equívoco determinar a quién pertenece el derecho.

Lo que sí está claro es que la comunicación supone un contexto comunicativo en el cual toma sentido o no una pregunta; ahora bien, puesto que la Gestapo viola tal contexto, podría decirse que su pregunta vale tanto como preguntar por la presencia de unicornios verdes, y mi respuesta puede significar también cualquier cosa. Algo análogo (respecto al contexto significativo) tendríamos en el caso de tener que obedecer un mandato injusto: puesto que no puede obligarse contra el orden moral, tal orden no tiene fuerza vinculante. No es que se pueda desobedecer, sino que no hay mandato.

5.5. LAS PASIONES

5.5.1. Pasiones humanas

Después de haber tratado santo Tomás los actos que propiamente se llaman humanos, trata de aquellos en los que comunica con los animales, es decir, que no proceden primeramente de la inteligencia y de la voluntad. El *tratado de las pasiones* es una descripción y análisis genial de los mecanismos antropológicos y psicológicos que aparecen en la vida humana. Se apoya el Doctor Angélico en los estudios que acerca de esta materia hicieron sobre todo Aristóteles y san Agustín, además de algún otro filósofo antiguo o escritor eclesiástico.

Ahora bien, es muy importante tener presente que estos actos llamados pasiones (en terminología moderna también emociones o afectos) pertenecen a lo que podría calificarse como animalidad del hombre o psiquismo inferior. ¿Por qué entonces se estudian en ética? Porque a pesar de no ser actos exclusivos del hombre, pertenecen verdaderamente a él y participan de la razón por cierta redundancia de las partes superiores sobre las inferiores (son, como veremos, susceptibles de un dominio político, aunque no despótico). Por ello, olvidar estos actos particulares supone perder un aspecto nuclear de la teoría de la acción humana, como la misma experiencia nos confirma. Dice la Sagrada Escritura: «mi corazón y mi carne retozan por el Dios vivo» (*Sal* 84, 3). Tal como lo expresa este salmo, la actividad humana debe integrar todo aquello que pertenece a la naturaleza humana, por lo que no puede prescindirse de sus aspectos sensitivos.

La particular estructura ontológica humana supone una *particular* integración de sus facultades en orden a conseguir su último fin. El alma humana posee un ser con independencia del cuerpo, pero es esencialmente forma de un cuerpo por la potencialidad de su entendimiento. Esto significa no solo que para reducirse a la actualidad del conocer requiere de una cierta inmutación de los sentidos, sino que en la consecución de su fin no puede prescindir tampoco de sus aspectos corporales. Es decir, no conseguirá el fin a pesar de su materialidad, sino a través de ella. Por eso su olvido implica graves consecuencias para la ética.

Pero es importante caer en la cuenta de que, como su nombre lo indica, las pasiones son un padecer del sujeto; no son actos propiamente activos, sino que siguen a la acción de un agente que no siempre está dentro del marco voluntario. Esto no implica que ante un agente unívoco se produzcan idénticas respuestas, pues ante la presencia de un mismo factor causal, de muy diverso modo pueden verse afectados distintos sujetos, ya que no solo determina en estos casos la virtud del agente, sino también la pasividad del que recibe, condicionada por temperamento, diversidad de hábitos, disposiciones somáticas, situaciones personales y muchos otros elementos que nos impiden univocar las reacciones frente a un hecho común.

5.5.2. Moralidad

¿Cómo debemos calificar moralmente las pasiones? Dijeron los estoicos que todas las pasiones eran malas. Intentando salvar el Aquinate la proposición del contrario, interpreta tal afirmación como dependiente de la no distinción estoica entre los sentidos y el intelecto, de modo que las pasiones serían malas porque se referirían solo a aquello que escapa del orden racional (*morbos animae*). Más allá de su propia interpretación, debemos decir con san Agustín que *malas son si malo es el amor, buenas si bueno*[148]. Lo que sí está claro es que estamos en las antípodas de un pensamiento maniqueo pseudo-espiritualista, que solo ve mal donde hay verdadera plenitud humana.

Como dijimos anteriormente, las pasiones son actos propiamente animales (y en este sentido solo pueden juzgarse como actos pre-morales), pero que pueden volverse voluntarias ya porque caen bajo el imperio de la razón (se da el caso de condicionar la afectividad por el «mandato racional», cuando, por ejemplo, superamos el temor por una consideración intelectual, o cesamos en la ira por razones análogas), ya porque la voluntad no las prohíbe (cuando, por ejemplo, se da libre curso al deleite). Por esta razón debe afirmarse que toman su moralidad (son buenas o malas) en la medida en que participan del *ordo rationis*.

Pero aún debemos ir un poco más lejos. Si las pasiones pueden (y deben) integrarse en la vida moral humana, esto significa que son susceptibles de una estructuración virtuosa, es decir, que deben en cuanto pasiones cooperar a la perfecta realización del bien intelectual. Como dice santo Tomás, son parte del bien humano perfecto, pues este es tanto más perfecto, cuanto alcanza todo lo que al hombre conviene. El hombre virtuoso no se mueve solo por la voluntad, sino también por la inclinación de los apetitos sensitivos: no solo sabe lo que debe hacer y se ajusta a ello, sino que lo apetece sensiblemente. Y por el mismo motivo es capaz de gozarse con más intensidad también en lo que pertenece a los sentidos, porque se goza en ello conforme a su verdadera naturaleza.

Podemos precisar todavía un poco más. Si consideramos la pasión como antecedente del acto voluntario (obnubilando o reduciendo la racionalidad) decimos que se disminuye la bondad moral del acto, mas si consideramos la pasión como consiguiente a la elección, entonces decimos que añade bondad. Pero podemos tener un tercer caso, en el que la pasión es consiguiente por redundancia, es decir, por la intensidad del acto elegido se sigue un movimiento de la parte inferior; y en este caso tenemos mayor bondad. Esto significa que el acto voluntario redunda en la configuración de la afectividad, al punto de gozar la parte sensitiva en la vida racional-espiritual del sujeto.

5.5.3. Concupiscible

Ya hemos dicho que existen dos movimientos de la sensibilidad: el apetito concupiscible que inclina a buscar lo que es conveniente para el propio sujeto y a huir de lo perjudicial, y el irascible, que consiste en la resistencia o combate frente a lo que se le opone. La primera y más fundamental de todas es el amor, al punto que toda otra pasión tiene por base a esta *(omnes alii motus appetitivi praesuponunt amorem, quasi primam*

radicem[149]*)*. Cuando hablamos de amor en este nivel, nos referimos no a una operación propiamente voluntaria (aunque santo Tomás introduce en estas cuestiones también los elementos que pertenecen al amor espiritual o amistad), sino a la simple complacencia en un bien sensible; a un movimiento que procede de la potencialidad del sujeto que ha aprendido algo otro como proporcionado a sí.

Aparece aquí un problema. ¿Cómo ha aparecido algo como *conveniente*? En primer lugar, porque el apetente tiene una naturaleza, y por lo mismo una inclinación pre-intencional hacia todo aquello que dice razón de perfectivo. Solo porque hay un amor natural es posible sostener la existencia de un amor que sigue al conocimiento. La dificultad la encontramos en un momento ulterior.

Podría pensarse que, supuesta la identidad esencial entre todos los hombres, las inclinaciones deberían ser sustancialmente coincidentes entre ellos. Esto es cierto respecto al común y fundamental deseo de felicidad, pero no respecto a fines parciales. Decía Aristóteles, y santo Tomás lo acepta sin reservas, que como es cada uno, así le parecen los fines, esto es, cada cual capta algo como bueno porque lo ve proporcionado y connatural a él. Esto no supone la introducción de un principio relativista, sino el reconocimiento de que ese amor natural puede ser reforzado (o cuasi-transformado) por los hábitos o vicios adquiridos.

Entre los diversos efectos que produce el amor (que no se reducen únicamente al amor sensible), podemos señalar en primer lugar la unión efectiva y afectiva y la mutua inhesión del amado y del amante. Pero también es propio del amor el éxtasis de la subjetividad, en la medida en que es un movimiento intencional centrífugo, es la dirección del amante a lo que ha aprendido como proporcionado a sí. Además, podemos señalar el celo (entendido como el intento de remover todo lo que repugna al bien del amigo), y otros efectos próximos como la licuefacción (ablandamiento del corazón que lo hace más apto para recibir el objeto amado), la fruición cuando está el objeto presente, la languidez cuando ausente y el fervor (intenso deseo de conseguir lo amado).

Por el contrario, si aquello que nos presentan los sentidos es juzgado como malo, tenemos el odio. Es esta una pasión que provoca retraimiento, causada porque lo aprendido se ve como algo repugnante y nocivo, es decir, como disonante con la propia naturaleza. Por eso el odio es cierta repugnancia entre el apetente y el objeto. Ahora bien, no es esta una pasión idéntica al amor, pero de carácter negativo. El mal no es aprendido como un algo que cause, sino como la carencia de un bien que era conveniente. La preeminencia siempre la tiene el amor, pues el acto no es negatividad.

A la complacencia o disonancia del apetito siguen respectivamente movimientos desiderativos (*concupiscentia*) o de fuga (aversión). Si el amor era la complacencia en un bien (no necesariamente poseído), el deseo es la inclinación actual hacia aquello deleitable, por ello, propiamente hablando, la pasión que se llama deseo es efecto del amor que en cuanto aprende un bien perfectivo ausente atrae el apetito.

Puesto que en el hombre su sensibilidad está integrada en su vida racional, es preciso hacer una distinción. El hombre puede tener deseos puramente naturales, comunes con los animales, que desaparecen una vez satisfechos, aun cuando puedan volver a aparecer cambiadas las circunstancias (*v.gr.,* deseo comer, satisfago tal apetito y dentro de un rato desear comer nuevamente; es un deseo infinito por sucesión). Pero además el hombre puede tener deseos racionales, y aquí puede aparecer una concupiscencia infinita, porque absolutiza algo relativo, y así puede el hombre, por ejemplo, querer las riquezas infinitamente.

Las dos últimas pasiones del concupiscible se refieren a la presencia del bien o del mal en el sujeto. Si tenemos el primer caso, entonces se da el deleite (si es de orden racional –*in voluntate*– lo llamamos gozo); si se da el segundo tenemos el dolor (y similarmente la tristeza). Más allá de la cuestión terminológica, no debe olvidarse que a pesar de ser el gozo una especie de deleite, que no es otra cosa sino el simple movimiento de la voluntad, no implica esto que todo deleite produzca gozo, pues es posible que exista un deleite corporal que provoque tristeza por no ser conforme a la razón.

Existe, sin embargo, un conflicto real entre el deleite espiritual y el corporal, pues el máximo deleite es aquel conforme a la operación de la sabiduría[150], pero, por nuestra estructura, los corporales *quoad nos* son más vehementes, y por tanto pueden inclinar más fuertemente nuestra acción. Y entre los deleites corporales, el más fuerte es el del tacto, pues se ordena a la conservación del individuo y de la especie.

El gozo y la delectación juegan un papel importante dentro de nuestro dinamismo operativo, pues suponen el descanso y término del apetito; la consecución de lo intentado. Por eso nadie puede vivir mucho tiempo en la tristeza sin alguna delectación al menos sensible y corporal[151]. Debido a esto, no es extraño que los melancólicos estén predispuestos a desordenarse, pues desean con vehemencia los deleites para expulsar la tristeza[152].

Existen diversas causas de la delectación, pues el bien puede ser muy diversamente poseído. Por eso podemos deleitarnos en la operación natural no impedida, en una actividad de la memoria (hace presente el bien pasado) o en la esperanza (anticipa el bien futuro), pero también puede haber deleite en acciones más particulares como la beneficencia, en los juegos de competición e incluso *per accidens* en la tristeza. Lo interesante de estas últimas es la justificación que ofrece santo Tomás:

> La tristeza existente en acto es causa de la delectación en cuanto hace memoria de la cosa amada, de cuya ausencia se contrista, y, sin embargo, de su sola aprehensión se alegra. Pero [la tristeza que está en] la memoria es causa de delectación por la subsecuente evasión. Pues carecer de lo malo se toma en razón del bien, de ahí que en el hombre que conoce haberse librado de cosas tristes y dolorosas, crece en él la alegría[153].
>
> Hacer el bien a otros puede ser deleitable, en cuanto se produce en el hombre una cierta imagen de la abundancia del bien en el existente del que puede comunicar a los otros. […] Vencer es deleitable naturalmente, por cuanto produce una estima de la propia excelencia; y por eso todos los juegos en que se da contienda y en los que puede haber victoria son máximamente deleitables, y de modo universal cualquier contienda según que posean esperanza de victoria[154].

Por último, llamamos tristeza al dolor causado desde la aprehensión interior, es decir, no solo a la presencia de un mal (privación de un bien), sino al percibir tal conjunción, ya que las pasiones suponen un estado cognitivo. Por eso la presencia del mal no basta para producir la tristeza, sino que hace falta la conciencia de ese mal. En un sentido opuesto al gozo, la tristeza o dolor tiene también un papel clave en la vida, pues es señal de que algo no es conforme al orden debido.

Entre los efectos de la tristeza podemos señalar las siguientes: en primer lugar, la incapacidad para aprender o estudiar, pues en la medida en que sea una tristeza intensa acaparará toda nuestra atención, impidiéndonos fijarnos en otras cosas. Además, oprime al alma y debilita la operación, pues esta se hace con trabajo y dificultad, como contrariando la propia inclinación. Ahora bien, si subyace la posibilidad de remover el mal presente, la tristeza pude aumentar la operación, pero si crece tanto el mal que excluya la esperanza de eliminarlo entonces puede impedir incluso el movimiento interior, quedando el sujeto *stupidus in seipso*. Por último, la tristeza puede también ser dañina para el cuerpo (y por eso se dice que la tristeza es más pasión que los otros movimientos apetitivos).

Una muestra notable de la profundidad psicológica de santo Tomás es la presentación de los remedios contra la tristeza. Puesto que la tristeza se opone al gozo, este último puede considerarse su remedio adecuado siempre y cuando sea proporcionado a ella (sin que sea necesariamente su contrario simétrico). Pero el Aquinate enumera también otros remedios (que reproducimos parcialmente):

> Las lágrimas y los gemidos mitigan naturalmente la tristeza. Y esto porque todo lo nocivo encerrado en lo interior aflige más, porque más se multiplica la atención del alma sobre lo mismo. Pero cuando se difunde a lo exterior, entonces la atención del alma en cierto modo se disgrega y así disminuye el dolor interior. Por ello cuando los hombres que están tristes manifiestan al exterior su tristeza con llanto, gemidos o incluso con la palabra, mitigan su dolor[155].
>
> Es natural que sea consolativo el hecho de que un amigo se conduela en la tristeza, [sobre todo] porque en esto que el amigo se contrista percibe [el que está triste] que es amado por él, lo cual es deleitable. Y puesto que todo deleite mitiga la tristeza, se sigue que el amigo que se conduele mitiga la tristeza[156].
>
> La mayor delectación consiste en la contemplación de la verdad, y como toda delectación disminuye el dolor, por ello la contemplación de la verdad mitiga también la tristeza y el dolor, y tanto más cuanto sea más perfecto amante de la sabiduría[157].
>
> La tristeza según su especie repugna al movimiento vital del cuerpo. Por eso aquellas cosas que restauran la naturaleza corporal en su debido estado de movimiento vital, son contrarias a la tristeza y la mitigan. Por lo mismo, de aquellos remedios que vuelven la naturaleza a su debido estado se produce la delectación. De ahí que, puesto que toda delectación mitiga la tristeza, por estos remedios corporales [i.e. sueños y baños] se mitiga la tristeza[158].

5.5.4. Irascible

Tenemos por último las pasiones del irascible, referidas no tanto a la génesis ni al término, sino el movimiento propiamente pasional. A diferencia de las del concupiscible, estos afectos no se refieren simplemente al bien, sino a este bajo la razón de arduo (es en este sentido un apetito de orden superior, no inmediato). Para distinguirlas tenemos que atender a dos cosas: en primer lugar, con relación al bien, la posibilidad o imposibilidad

de obtenerlo, y así aparece la esperanza como apetito (impulso) de un bien posible de obtener o la desesperanza (rechazo), en cuanto se juzga un bien como imposible.

En segundo lugar, con relación al mal, la posibilidad o imposibilidad de evitarlo. Si se presenta el mal ausente como invencible se da el temor (retracción), pero si se presenta como mal ausente vencible, se da origen a la audacia (impulso). Existe una quinta pasión del irascible, que surge por la presencia de un mal que se juzga removible. Es la ira como apetito de venganza (*vindicatio*: apetito de dañar a otro bajo razón de justicia), que es una mezcla entre tristeza y esperanza.

Son interesantes las constataciones empíricas que se encuentran en estas cuestiones. Así, por ejemplo, sostiene que la esperanza se encuentra con frecuencia en los ebrios y en los jóvenes (mucho más si son jóvenes ebrios), porque no tienen experiencia de la dificultad y carecen de juicio profundo. Sin embargo, su esperanza es en extremo débil, pues es muy fácil que se disuelva al tomar contacto con la realidad y no estar bien dispuestos para resistir ante los problemas.

Por otra parte, y referido a otras pasiones, sostiene que el *timor tacentes facit* (compárese este juicio con el que Pieper hace de los burgueses: no quieren proponer la verdad porque esperan que se imponga por su misma fuerza…), que la pereza es un temor a la misma operación y que los audaces son precipitados y voluntariosos antes de los peligros, pero que en ellos se retiran…

De la ira conviene decir algo más, pues suele tener una connotación negativa, y la realidad es que puede no solo ser lícita, sino incluso obligatoria. Puesto que es un movimiento que se ordena a remover un mal o a restablecer el orden roto por alguna injusticia, puede ser un movimiento bueno en la medida en que sea proporcionado. La ira, al igual que todas las pasiones, recibe su cualificación moral únicamente en su comparación con la razón. Además, la ira (y por eso da nombre al apetito) es un apetito más racional, pues en su propia estructura integra un ejercicio comparativo (*collatio*), que en el hombre se puede dar tanto desde la razón, como desde los sentidos internos. Por eso puede suceder que un hombre comienza a enfadarse simplemente porque comienza a considerar algo determinado, porque trae presente el mal que ha de rechazar. Santo Tomás distingue tres tipos de ira (y los consiguientes temperamentos):

> Las tres especies de ira que pone el Damasceno y también Gregorio Niseno, se toman según que implican algún aumento a la ira, lo cual ocurre triplemente. De un primer modo por la facilidad del mismo movimiento, y tal ira se llama «cólera», porque sube rápidamente. De otro modo por parte de la tristeza que produce la ira, la cual permanece largo tiempo en la memoria; y esta pertenece a la «manía», que viene del verbo *manendo* [permaneciendo]. En tercer lugar, por parte de lo que apetece el airado, a saber, la venganza. Y esta pertenece al «furor». De ahí que el Filósofo en su Ética llame a algunos «agudos» porque les sube [la ira] rápidamente; a otros «amargos» porque retienen largo tiempo su ira; y a otros «difíciles», porque jamás descansan si no castigan[159].

5.6. LA ESTRUCTURACIÓN MORAL

5.6.1. Desarrollo y perfección

El obrar de la persona humana en este mundo se realiza en el tiempo debido a su atracción sobre sí de una materia. Esto implica que no alcanza mediante un único acto toda la perfección a la que está ordenado, pues por el decaimiento de su actualidad ha de elegir y determinarse a sí mismo al fin muchas veces y sucesivamente.

Pero hay un dato más: el hombre, aunque no podamos definirlo como *unitas multiplex*, sí es una realidad compleja que integra muy diversos elementos que, por culpa del pecado original, no se encuentran en un estado de plena armonía y perfecta coordinación. Es decir, lo que determina el principio rector en orden a un fin no siempre se ejecuta, porque el dominio que pueden ejercer las facultades superiores sobre las inferiores no es absoluto (despótico), sino político. Además, las inclinaciones de cada parte son proporcionadas a cada parte, por lo que no se ordenan por principio al bien de la totalidad. Por eso, como dice santo Tomás «*in eligendo difficultatem patitur propter incertitudinem et dubitationem*»[160].

El problema consiste en ver cómo todo debe cooperar para que el hombre alcance su felicidad (lo cual equivale a un completo desarrollo de su naturaleza). Esto implica que debe ir consiguiéndose progresivamente una estructuración de su persona y una subordinación de los elementos inferiores a los superiores. Dicho negativamente: apartarnos del fin supone una desconfiguración y desorganización de nuestra personalidad.

Para referirnos al estado moral (normal) de la persona, esto es, para significar su estructuración y ordenación al fin utilizaremos (quizás arbitrariamente) el término carácter (→5.1.1). Es verdad que santo Tomás no lo utiliza en sus obras con un sentido psicológico, pero se encuentra en él una expresión que da su significado: *ordinata virtutum congregatio*. El carácter es una estructuración racional estable del sujeto según un orden. No es simplemente el realizar actos de un tipo, sino un modo de ser permanente (en la medida en que lo permite esta vida) que implica a la totalidad del operante. Por ello en la definición se utiliza el término virtud (hábito operativo bueno), porque no es simplemente un adiestramiento ni un acto reflejo, sino el afirmamiento de la potencia en su objeto propio.

Es útil distinguir carácter de otros conceptos semejantes como temperamento o costumbre. Entre éstos, el primero responde a aquellas inclinaciones afectivas naturales que nos inclinan a uno u otro acto. El temperamento propiamente tiene un fundamento genético o físico (es experiencia común que por la disposición corporal se pueden conocer las inclinaciones), que condiciona nuestras operaciones, pero nunca las determina. Por eso debe ser integrado por la razón en el carácter. Respecto a esta inclinación que brota del cuerpo, dice santo Tomás:

> Proviene de la buena complexión del cuerpo y de la naturaleza que alguien se incline más o menos a las operaciones de las virtudes y vicios, como algunos son naturalmente iracundos y otros mansos. Y esta disposición de la naturaleza corporal deriva de los padres, la mayoría de las veces, como también las otras disposiciones corporales, como la belleza, la fuerza y cosas por el estilo. Por eso, de padres buenos nacen muchas veces buenos hijos, aunque por algún impedimento la naturaleza no siempre produzca este resultado. Y

así a veces, de padres bien dispuestos a la virtud nacen hijos mal dispuestos, como también de padres bellos, hijos feos, y de padres grandes, hijos pequeños[161].

La costumbre por su parte corresponde muchas veces a condicionamientos externos que no son virtud, sino simples disposiciones ambientales que nos pueden inclinar bien o mal. Es significativo que muchas veces perdida la virtud se conserva durante un tiempo la costumbre virtuosa, pero desaparecido el principio que la informa, va corrompiéndose en un movimiento acelerado hasta degenerar en claro vicio. Sin embargo, esto no debe llevarnos a despreciar la costumbre. Al contrario, ha de ser considerada como una preparación a la virtud (virtud incoada) y como un incentivo a la misma. Es mucho más fácil alcanzar la perfecta virtud cuando las condiciones ambientales la favorecen que en situaciones adversas y hostiles.

5.6.2. Normalidad y virtud

Surge, sin embargo, una pregunta: si el carácter es la correcta estructuración moral de la persona, ¿cómo determinar en qué consiste dicha ordenación?, es decir, ¿con qué criterios podremos juzgar que tal sujeto está ordenado o desordenado? Para responder es necesario haber respondido previamente qué es el hombre, pues solo conociendo cuál es su fin podremos establecer los imperativos morales. Por eso la idea de lo que es el hombre en estado de plenitud o completo desarrollo es el parámetro o norma al cual han de ajustarse todos.

Pero no debemos confundirnos: el reconocimiento de este fin no supone un idealismo irrealizable, sino únicamente lo que es «normal» para el hombre. Obviamente esta normalidad no es una media estadística, pero indica cómo tendría que ser un hombre si desarrollara lo que en germen contiene por naturaleza. Debemos evitar, por ello, al momento de plantear el desarrollo humano, partir de conceptos y presupuestos empíricos de lo que es la normalidad, pues sabiendo que lleva el hombre consigo las huellas del pecado (*fomes peccati*), es muy probable que la mayoría no despliegue de hecho en esta vida toda la virtualidad de sus potencias. Repitiendo un ejemplo clásico: que la mayor parte de las bellotas acabe como alimento de cerdos no significa que esa sea su finalidad.

¿Cuál es, entonces, la normalidad humana? Tal como hemos visto, siguiendo a santo Tomás, el hombre está plenamente ordenado cuando puede realizar la suprema de las operaciones, que es la contemplación de la verdad (→5.2). Esto supone que hay una correcta integración de sus partes, lo cual se realiza únicamente mediante la virtud, pues llamamos virtud al complemento de la potencia, a aquello que permite que realice su acto en conformidad con la razón (→5.7). Esto nos permite, en conclusión, identificar la normalidad con las virtudes, de modo que será normal quien sea virtuoso.

Ahora bien, la estructuración del carácter no es algo estático, pues el obrar de la persona se desarrolla necesariamente en el tiempo y esto supone que poco a poco tiene que ir arraigándose en el bien y reforzando sus inclinaciones al fin. Por ello es posible distinguir diversos estados morales en la medida en que las acciones del sujeto van acomodándose o no al orden establecido por la razón. Aristóteles distinguía cuatro

estados morales fundamentales, a los cuáles podrían añadírsele dos que por ser más infrecuentes escapan de la «media estadística humana».

En primer lugar, tendríamos al virtuoso, que es aquel que quiere lo bueno y hace lo bueno sin conflicto, pues de tal modo están integradas sus diversas facultades, que todo concurre para la operación recta. Así, no solo hace el bien, sino que lo quiere como corresponde, cuando corresponde y en el momento en que corresponde. En otras palabras, la norma moral y la voluntad concurren armónicamente en la actividad. Esto no significa que el virtuoso tenga un comportamiento determinado unívocamente, pues como ya vimos, es precisamente en el virtuoso donde más resplandece la libertad y el obrar humanos. Además, el carácter virtuoso se configura de múltiples modos según los diversos sujetos y las condiciones en que se realiza, y admite también multitud de grados de perfección, que impiden hacer una identificación reductiva de este estado moral.

Pero se da también el caso de aquellos en los que la integración de las partes no está del todo conseguida, por lo que padecen un conflicto entre lo que debe obrarse y lo que quieren obrar. Y en este caso podemos tener dos situaciones diferentes. En primer lugar, tendríamos al continente, que es aquel que conoce la norma moral, pero sus apetitos inferiores le inclinan en una dirección contraria a ella, de modo que se da un conflicto moral. Sin embargo, prevalece la voluntad que está afirmada en el bien, de modo que hace lo correcto, aunque sufre cierta lucha en ello. Aunque el estado del continente es imperfecto, podemos decir que está en camino de perfección y que ha de trabajar sus afectos para que secunden los movimientos de la voluntad. Un caso distinto es el del incontinente (como veremos), quien padece también el mismo conflicto entre norma moral y pasiones, pero que por la debilidad de su voluntad hace finalmente lo que le sugieren los apetitos inferiores. Nos encontramos ya frente a un estado moral desordenado que requiere un tratamiento particular.

5.6.3. Enfermedades del alma

Cuando analizamos los diversos estados morales encontramos que algunos de ellos en lugar de secundar la naturaleza racional se apartan de ella de modo que son verdaderas situaciones anómalas en la configuración del carácter, por eso podríamos decir que son enfermedades del alma. Conviene, sin embargo, no olvidar que el origen de estas enfermedades puede tener muy diversas causas que no siempre responden a desórdenes conductuales o morales. Así, por ejemplo, una mala disposición del cuerpo puede afectar inculpablemente el comportamiento humano, y por lo mismo, más que una desviación de orden moral es una indisposición que corresponde al médico curarla (este es el caso de algunas melancolías o depresiones con origen somático que hay que tratar con medicamentos adecuados, pues si sana el cuerpo, desaparecen los síntomas o comportamientos desordenados). Las enfermedades del alma que ahora nos ocupan son aquellas que propiamente tienen un origen conductual y son propiamente trastornos caracteriales.

En este campo tendríamos el caso de los incontinentes, en los que se da una verdadera debilidad (*infirmitas animae*) debida a la desintegración de sus facultades; se da una especie de anarquía interna que desvincula el gobierno de la razón de las facultades interiores. Santo Tomás compara al incontinente con un paralítico, pues padece una indisposición para realizar las operaciones a las que por naturaleza estaba inclinado, y sufre porque no puede hacerlas. En esto se manifiesta su enfermedad, en que hace lo que entiende que no debe hacer. Obviamente una permanencia en este estado puede llevar a un mayor desequilibrio y puede dificultar luego una curación del carácter.

El cuarto estado moral corresponde al intemperante, en el que no existe conflicto moral porque el mal se comente no por debilidad sino por malicia. El juicio del fin está absolutamente equivocado y distorsionado, de tal modo que el mal es hecho voluntariamente; el carácter está constituido por vicios. Para Aristóteles (santo Tomás es algo menos categórico, pues reconoce los auxilios de la gracia) los intemperantes son enfermos incurables o crónicos, porque su enfermedad consiste precisamente en que no desean ser curados: están edificados en el mal. Podría incluso decirse que están moralmente muertos. Ahora bien, puesto que este estado supone una rebelión contra el orden objetivo de la realidad, de aquí se siguen comúnmente males secundarios que pueden transformarse en instrumentos útiles para sacar del vicio, pues al final, el mal siempre produce la insatisfacción propia de quien anhelando algo definitivo ha puesto firmemente su voluntad en algo limitado.

5.6.4. Aegritudo animalis

Existe también un estado patológico que puede ser con propiedad llamado enfermedad psicológica o *aegritudo animalis*, caracterizado ya no simplemente por un desorden, sino por una corrupción moral que está fuera del orden propio de la naturaleza específicamente humana. Puede tener muy diversas causas, una de las cuales es de tipo conductual, en cuanto una costumbre perversa (*prava consuetudo*) ha producido un trastorno tal de la vida sensitiva interior y también de la afectividad que la indispone respecto a sus inclinaciones naturales.

Lo peculiar de estas enfermedades, por las que se distinguen de cualquier otro vicio, es que el desorden se da con respecto a las tendencias que siguen a la parte animal del hombre. Santo Tomás afirma que en el hombre un acto (o vicio) puede ser desordenado por un doble motivo: en primer lugar, porque va en contra de la naturaleza humana en lo que tiene de diferencia constitutiva (va contra la razón), y en segundo lugar porque va en contra de esta en lo que tiene de común con los animales. Por ejemplo, comer en exceso está fuera del orden de la razón, pero dedicarse a comer tierra o carbones está fuera del orden de la naturaleza. Por eso propiamente no son vicios humanos, sino vicios patológicos o animales, y debido a su malicia y deformidad puede decirse que están más allá del vicio; son un desorden antinatural.

5.7. LAS VIRTUDES

5.7.1. Nombre

Expresa Josef Pieper, al comienzo de su trabajo sobre las virtudes, una cierta perplejidad ante lo que parece ser la muerte fáctica del mismo término virtud. ¿Cuántas veces la hemos escuchado en la sociedad? Y si respondemos positivamente, ¿cuándo ha sido para ponderarla? Parece que se trata del destino natural de las «grandes palabras». *En efecto, ¿por qué no han de existir, en un mundo descristianizado, unas leyes lingüísticas demoníacas, merced de las cuales lo bueno parezca al hombre, en el lenguaje, como algo ridículo?* No parece exagerado el juicio del filósofo alemán.

Conviene entonces preguntarse qué significa virtud, para recuperar su sentido con toda profundidad. En primer lugar, para quienes estamos acostumbrados a escuchar el catecismo o recurrir a manuales escolásticos, la palabra nos suena inmediatamente a algo relativo a la moral o a un hábito operativo. En el mejor de los casos pensamos también en la vida cristiana sobrenatural. Pero para santo Tomás el término virtud es mucho más amplio que eso. Él habla también de virtudes intelectuales, entitativas, infusas, habla incluso de la virtud del vino o de un caballo. Y aunque pueda sorprendernos, habla también de virtudes morales en Dios. ¿Qué está entendiendo? Es fundamental caer en la cuenta de que en cuanto tal, bien puede ser considerada la virtud (*virtus*) un término trascendental, porque atraviesa todas las categorías. De suyo no es un término finito, sino que *formaliter* dice solo relación a la perfección de la cosa. «Aquello por lo que algo se llama bueno es su virtud»[162]; la virtud de cada cosa es lo que la hace buena.

Por eso el hombre, dado que su virtud no se identifica con su ser, se llama bueno según que la posee, y por lo mismo la adquisición de virtudes, lejos de ser un recorte para nuestra naturaleza, es sobre todo un desarrollo de la misma hasta lo perfecto, que se exige como perfeccionamiento de lo que en nosotros se encuentra en estado de potencia[163]. De algún modo, en la medida que somos virtuosos, *somos más*. En ética (y a menos que se diga lo contrario cuando hablemos de virtud siempre nos referiremos a las morales) es muy importante no perder nunca este punto de vista: la virtud es desarrollo perfecto de nuestra potencia. *Las virtudes hacen connatural al hombre con el bien que este debe obrar para alcanzar su beatitud*. Por eso son máximamente apetecibles, contra todo el discurso moderno sobre la moral humana.

5.7.2. Determinación y libertad

Aunque ya lo hemos tratado (→4.2.3), conviene recordar que un principio básico de la antropología es que de la esencia del hombre fluyen las potencias mediante las cuales este realiza sus operaciones. Una cosa es la esencia (de suyo actual) y otra las facultades, principios próximos del obrar. El ojo ve porque está vivificado por el alma, mas no ve el alma, sino el ojo. Para comprender correctamente el sentido de las potencias o facultades hay que caer en la cuenta de que emanan (*per naturalem quaedam resultationem*) desde el finalismo de la forma. Puesto que este ente es perfecto, pero no es toda la perfección, está naturalmente dispuesto para alcanzarla desde su actualidad.

Existe, sin embargo, un *problema* en las potencias racionales: están indeterminadas respecto a su objeto. Puesto que el bien del hombre es el bien universal, no tiende necesariamente a tal o cual cosa, y consiguientemente tampoco sus potencias tienen necesidad respecto a su objeto. No sucede así en los brutos o irracionales. El perro, por poner un ejemplo, posee una naturaleza que está completamente dispuesta para realizar su operación. Es como si ya poseyera todo lo suficiente para alcanzar los bienes a los que se ordena y por ello no es susceptible de hábitos. Como dice santo Tomás, su bien viene determinado por el bien de la especie. En el hombre ocurre lo contrario. Sus facultades racionales (obviamente no todas) no están determinadas por naturaleza a algo uno, sino que tiene cierta indiferencia en sus obras. Por eso requiere de algo más para enraizarse en el bien. En este sentido las virtudes son llamadas por santo Tomás complemento de la potencia (*ultimum potentiae*) porque la ordenan para que realice su actividad de modo perfecto.

El Doctor Angélico afirma que solo son capaces de virtud las potencias que pueden ser origen de un acto humano; en otras palabras, aquellas que son racionales ya por sí ya por participación. Estas son las potencias mixtas que ni actúan completamente desde sí ni son absolutamente determinadas por su objeto, *v.gr.,* de suyo el apetito sensitivo no es racional, pero en el hombre puede ser ordenado conforme a la razón, no quizás en cuanto a sus aspectos materiales (desear, deleitarse), pero sí en cuanto podemos ejercer sobre él un dominio político. Entonces, ¿en qué facultades pueden darse hábitos operativos? En el entendimiento, la voluntad, en el apetito irascible y en el concupiscible, porque todos ellos (según que son o participan de la razón), están abiertos a muchas cosas[164].

Por ello, puesto que las virtudes (hábitos operativos) afirman y dirigen al alma hacia su bien, correctamente se dice que la acercan al modo de la inclinación, es decir, estructuran de algún modo la esencia dándole una segunda naturaleza (no anulando la primera, sino configurándola según lo perfecto). Señal de esto es que toda naturaleza se llama buena en cuanto obra su bien siempre o casi siempre. Un naranjo está sano si da naranjas. Por eso, mientras más unificados por el hábito y más determinados en el bien, el hombre hace más fácilmente algo uno (que es lo óptimo).

Además, de esta determinación, que es una estructura habitual del alma, santo Tomás dice que es difícilmente removible (*difficile mobile*). Es muy importante tenerlo en cuenta. En la medida que alcanzamos un hábito (y no lo identifiquemos con costumbre) es muy difícil que lo perdamos, porque supuesto que es algo racional significa que obramos desde muy dentro de nosotros mismos. Obrar el bien se vuelve algo connatural, puesto que las virtudes no son otra cosa sino la vertebración racional posibilitadora de actos humanos. Otra cosa muy distinta ocurre con los vicios. Estamos acostumbrados a definirlos como hábitos operativos malos (en contraposición con la virtud), pero no son propiamente ni hábitos ni estructuran la personalidad. Tal vez exista dificultad psicológica o física, pero ontológicamente los vicios son muy reversibles.

Hemos dicho que las virtudes determinan la potencia y nos dirigen a algo uno (*ad unum*). ¿No trasformamos de este modo el obrar humano en un automatismo?, ¿no se

vuelve la ética un mero adiestramiento? La objeción sería válida si olvidásemos lo que es el obrar dirigido por la razón. Al afirmar que las facultades se determinan, no queremos decir, sino que alcanzan su actualización conforme al modo de la naturaleza desde un principio intrínseco. Esta manera racional que se le imprime a la operación no es como el perro de Pavlov, que ante un estímulo reacciona con una respuesta unívoca. Tampoco es una programación múltiple ante situaciones particulares. Significa hacer en cada caso y desde un principio intrínseco lo que es conforme a la razón, más allá de las apetencias singulares.

La libertad no es una absoluta indeterminación a muchas cosas; eso más bien es señal de imperfección. El hombre libre es el que obra desde la plena posesión del acto, no movido por factores extrínsecos, sino completamente desde dentro. San Agustín comparaba en este sentido al generoso y al avaro. En el primero la concepción se identifica con el parto, es decir puesto que ha dicho dentro de sí una palabra que le mueve a dar *descansa* en ella, al margen de la posibilidad real de dar (quien ha concebido tal virtud en el desierto no está angustiado porque no puede dar, al contrario, es dichoso porque ha captado el orden de las cosas, y si pudiera, daría). En el otro caso, por el contrario, la concepción y la realización son dos cosas diferentes. No está tranquilo el avaro en la avaricia sino en la posesión del dinero. Y obviamente el primero es libre en la realización del acto, mientras que el segundo depende absolutamente de elementos extrínsecos.

Esta es una de las notas fundamentales de la virtud: subyace la voluntad libre. Siempre podemos usar de ella cuándo y cómo queramos. Insistimos, el hábito no es una respuesta mecánica. Por ejemplo, la determinación racional del apetito concupiscible referido a los alimentos (templanza), no significa que siempre comeremos cuatro veces al día media barra de pan con dos vasos de agua. Eso es más propio del animal o de un autómata. El templado repetirá en una comida porque eso lo exige la educación, o beberá más vino porque celebra una fiesta importante, o no comerá porque da su alimento a otro que lo necesita o porque ofreció una penitencia al Señor. Puesto que es una determinación racional y libre, su realización concreta es múltiple, pero su orden es siempre el mismo: el bien humano.

Por el hábito obramos *fácil, pronta y deleitablemente* (y con *firmeza*). El acto se vuelve en primer lugar fácil, es decir, no hay que remover demasiados obstáculos para realizarlo; ponerse, por poner un ejemplo sencillo, a estudiar no significa realizar un imposible. Pero, además, se realiza con connaturalidad, con prontitud. Así como nadie retrasa demasiado la comida, del mismo modo el virtuoso no retrasa lo que debe hacer, pero no por una auto-imposición rara, sino porque *le sale de dentro*. Produce también deleite, no el resultado de la obra, sino la obra misma. Santo Tomás señala también que la virtud permite realizar la obra con firmeza, es decir, con mayor intensidad porque hay mayor unidad en el operante y todo él se vuelca hacia lo que realiza.

5.7.3. Definición

Veamos brevemente la definición. Santo Tomás asume la agustiniana (recopilación hecha por Pedro Lombardo en las Sentencias) y dice que es *una buena cualidad de la mente por la que rectamente se vive, de la cual nadie usa mal y que Dios obra en nosotros sin nosotros*. En primer lugar, es una cualidad, o más propiamente, una especie de cualidad, a saber, un hábito. La palabra hábito viene del participio del verbo *habere*, es decir, tener; la virtud debe entenderse en este sentido, como un tenerse, poseer una actualidad que es perfección de la potencia. Ese es el género, la diferencia es la bondad.

El sujeto de la virtud, como anteriormente se señaló, es la facultad racional (*per ser vel per participationem*). Su orden es la operación buena y su causa eficiente, Dios. En la definición citada se pone a Dios como causa eficiente, lo cual es verdad tanto para la virtud infusa como para la adquirida, aunque es diverso el modo de producirla. En este sentido la última frase hace referencia a las infusas, pero si se omite, puede aplicarse a toda virtud operativa. Es también frecuente definir a la virtud como *hábito operativo bueno*, y aunque es más breve, no por eso es menos profunda.

5.7.4. Aclaraciones

Conviene ahora hacer algunas distinciones y aclaraciones. Ha existido en las últimas décadas una discusión acerca de la conexión que existe entre las virtudes, es decir, en la posibilidad o imposibilidad de adquirir unas al margen de otras. Ha sido doctrina tradicional tomista afirmar que el organismo de las virtudes crece como una unidad. Lo cual no implica que, por las disposiciones caracterológicas de un hombre, este realice tal o cual acto de virtud. La razón es sencilla. Puesto que toda virtud depende (de algún modo) de la prudencia, corrompida cualquiera, significa que tampoco la que ha de ser rectora va bien. Por consiguiente, el desorden en una significa también el desorden en otra. Así, por ejemplo, quien no posee la virtud de la templanza, fácilmente puede caer en errores de tipo intelectual, como ceguera de la mente o precipitación en los juicios prudenciales.

Existe también la pregunta de si es posible la virtud al margen de la gracia. Es un dato de experiencia que un hombre en pecado mortal puede realizar actos virtuosos, aunque muchas veces pueda ser pura apariencia (*v.gr.* el avaro cumple con la ley para evitar mayores gastos). Este caso sería una falsa virtud. Pero es posible también que se den verdaderas virtudes, aunque dada la naturaleza caída, se encuentran de modo fácilmente removibles. Es muy fácil que por inclinación realice actos buenos en tal materia, pero que caiga en otras. No existe una plena integración de sus virtudes, y consiguientemente no es difícil que se desordene también en general. Es un carácter inestable. Tal como ha afirmado el magisterio, no puede decirse que todos los actos del pecador son pecado[165], pero también debemos reconocer que sin la gracia el hombre no puede permanecer mucho tiempo sin pecar mortalmente[166].

Por último, siguiendo una tradición platónica (presente incluso en el libro de la *Sabiduría*), santo Tomás estructura todo su tratado de las virtudes en torno a cuatro principales, también llamadas cardinales; prudencia, justicia, fortaleza y templanza.

Suelen ser distinguidas atendiendo a su sujeto propio (intelecto, voluntad, apetito irascible, apetito concupiscible), pero no es esta una distinción formal. Los actos se distinguen por sus objetos, no por sus sujetos. Por ello, más correctamente, hemos de decir que estas cuatro virtudes son tales por lo particular de su objeto.

La pregunta que surge entonces es, ¿por qué son cardinales? La respuesta es doble, en primer lugar, porque como virtudes genéricas todo es subsumible en ellas (¿qué virtud no es moderada o fuerte o justa?). Pero principalmente porque en ellas se realiza respecto de un objeto particularmente difícil un modo que luego es participado por otras respecto a objetos más débiles. Así, el modo de las cardinales es participable analógicamente por muchas otras virtudes, por ejemplo, la *studiositas* es parte de la templanza, porque supone moderar el apetito de conocer, pero no es un apetito concupiscible. Sin embargo, no por ello serán las virtudes más importantes. Tendrán un papel estructural básico por referirse a objetos más difíciles e inmediatos, pero serán más radicalmente perfeccionadoras del hombre las que tengan más sublime objeto.

Simplemente para poder luego estructurar todo el conjunto de virtudes, ha de saberse que el Aquinate las divide según que sean partes integrales, que son aquellas virtudes necesarias para la perfección del acto de la virtud principal; subjetivas, es decir, en las que se especifica; o potenciales que corresponden a virtudes que realizan modalmente algún aspecto de la principal o a virtudes anejas que se ordenan a actos secundarios sin tener toda la potencia de aquella[167].

5.8. LAS VIRTUDES CARDINALES

5.8.1. Prudencia

La moral tradicional ha considerado siempre la virtud de la prudencia como elemento básico y estructural del carácter. Sin embargo, como señalaba Pieper y muchos otros filósofos han reconocido la verdad de su juicio, asistimos en nuestros días a un desprestigio generalizado de dicha virtud. No se considera actualmente como madre de las virtudes, sino como una suerte de arte de evitar riesgos, al punto que bien podría decirse que si todos fueran prudentes no habría héroes. Esto es una deformación de la prudencia, debida quizás a una moral excesivamente casuística que predominó en el último siglo.

Cuando hablamos de prudencia queremos sobre todo hacer referencia a una virtud de tipo intelectual, pero ordenada a la acción práctica, por eso para aproximarnos a ella, debemos pensarla sobre todo como una sabiduría operativa, como un buen sentido por el cual, de manera inmediata y sin justificación racional se ve lo que conviene. Dentro de la estructuración del carácter juega un papel fundamental, al punto que se le ha denominado *auriga et genetrix virtutum*, debido a que constituye como el principio de realidad en moral. Esta importancia radica también en que la prudencia es la virtud que determina la recta medida de la acción práctica (*recta ratio agibilium*), es decir, da la medida a toda acción y virtud. Por eso es completiva de todas las otras virtudes morales, y guarda con ellas una estrecha relación.

Tal como afirmó Aristóteles, no es posible ser bueno (es decir, poseer una congregación ordenada de las virtudes) sin ser prudente, ni tampoco ser prudente sin virtud moral[168]. Nos encontramos no ante un círculo vicioso, sino ante uno que podríamos denominar *virtuoso*, pues se da una mutua comunicación entre ambos elementos; sin prudencia las virtudes morales quedarían desprovistas del medio conforme a la razón y se reducirían de este modo a meras disposiciones naturales para hacer una operación determinada (como el valiente que por su temperamento no teme entrar en combate), y a la inversa, puesto que según como es cada cual así le parecen sus fines, sin una correcta disposición de las facultades desiderativas tampoco será posible una recta medida de las operaciones, pues estará condicionada por dichas inclinaciones previas.

El papel fundamental de la prudencia consiste en discernir qué es lo que hay que hacer en cada circunstancia, pero además determinar también cómo y cuándo hay que hacerlo. A ella corresponde indicar y preceptuar los medios que conducen al fin (a las otras virtudes morales corresponde ejecutar e inclinar), estableciendo de este modo un cierto patrón de conducta adecuado y adecuable para el agente moral. No debe olvidarse que dicha norma de conducta (*recta ratio*) no es un medio aritmético, sino relativo a cada sujeto y a cada situación. Al hablar, por tanto, de medio no debemos pensarlo como teniendo algo del exceso y algo de defecto (un poco de arrojo y un poco de cobardía formarían al valiente), pues comparado a una y otra puede ser caracterizado como aquello que está entre y sobre estas desviaciones opuestas entre sí. Además, tomado moralmente consiste en un extremo, pues constituye el bien y lo mejor en la situación de acción del caso particular.

En esta determinación del medio recto encontramos un rasgo peculiar de la prudencia. Hemos dicho que ella es una virtud intelectual en cuanto que cognoscitiva, pero es también moral por ordenar dicho conocimiento a la acción. Ahora bien, ¿en qué sentido podemos decir que es un conocimiento? En primer lugar, la prudencia es cognoscitiva porque imprime a toda nuestra operación moral el modo racional conforme a la verdad moral aprendida por la sindéresis, pero es también cognoscitiva en cuanto nos adecúa en nuestras obras a la realidad de las cosas, a la verdad de la obra.

Para comprenderlo hay que recordar que, propiamente hablando, a la prudencia no le corresponde determinar el fin (esto corresponde a la sindéresis, que es como el hábito de los primeros principios en el orden moral), sino conocer y prescribir el medio que conduce a él. En este sentido la prudencia aplica el conocimiento universal a la circunstancia particular, adaptándose a la mutabilidad de las acciones humanas. Por eso el prudente necesita conocer no solo los principios universales, sino también lo singular sobre lo que debe obrar. De aquí se sigue la necesidad tanto de la experiencia como de la docilidad para poder acertar en las decisiones, pues ante un número infinito de singulares, solo por la experiencia o por el consejo de otros es posible reagruparlos en una finitud suficiente a la mente humana para que sea capaz de aplicar correctamente la

norma universal. Aunque se dan excepciones, se comprende por qué los jóvenes pueden ser geómetras, pero difícilmente prudentes.

La prudencia en este sentido es cognoscitiva porque conoce la verdad práctica. Esta verdad no es tanto el conocimiento teórico de un enunciado o proposición sobre moral, sino el conocimiento de la verdad de las acciones mismas. Es decir, el prudente no conoce únicamente que dar limosna es una acción buena, sino que es capaz de prescribirse dicha acción integrándola en el recto orden al fin. Aristóteles afirmó que se requieren tres condiciones para que se dé verdad práctica: en primer lugar, que un recto deseo motive la acción, además que la determinación de aquello que conduce al fin sea verdadera y por último que esta determinación pueda ser subsumida en el deseo primero (guarde una cierta identidad con él). Esto mismo se ve cuando se analiza un silogismo práctico: la premisa mayor sería la norma universal (el deseo que debe ser del fin), mientras que la premisa menor sería la aplicación al caso particular. Para que el silogismo sea verdadero es necesario que exista una cierta identidad entre la primera y la segunda, pues de otro modo no podrá extraerse conclusión alguna.

Como virtud intelectual se integra perfectamente dentro de este esquema de las condiciones de la verdad práctica, pues como disposición habitual permite a quien posee dicha virtud encontrar, en cada contexto y situación, aquello que más conduce a la prosecución del fin. De modo particular, la prudencia dispone al sujeto a juzgar como por connaturalidad sobre la situación particular, subsumiéndola dentro del marco racional y facilitando de ese modo el precepto o mandato, que es la forma y esencia de la acción.

De algún modo la prudencia opera la equivalencia entre la intención virtuosa y la acción que la realiza. Por eso esta virtud cumple una función nuclear dentro de la estructuración moral, pues hace de puente entre los principios universales y las circunstancias concretas. Es importante no olvidar, por tanto, que la prudencia supone la consideración no solo de los principios teóricos, sino también de las circunstancias concretas (*hic et nunc*). De ahí que una moral de tipo esencialista es por su propia índole imprudente, pues una consideración exclusivamente eidética del bien no basta para el obrar recto. Análogamente a como dice Aristóteles al comienzo de su *Política* (que versa sobre la prudencia social), lo que corresponde a esta ciencia es la búsqueda del mejor régimen *posible*.

Ahora bien, esta actividad aplicativa no es necesariamente un acto simple, sino que se compone de diversos momentos que concurren para que la aplicación esté bien hecha. En primer lugar, se da la evaluación o búsqueda de aquello que puede servir en orden al fin, lo cual exige al agente memoria para recordar el pasado, inteligencia para ver el presente y sagacidad para conjeturar el futuro[169]. El sentido moral no puede reducirse únicamente a la consideración del fin, pues las acciones son siempre sobre singulares. En segundo lugar, se requiere juicio, que es el acto por el que se concluye el consejo o búsqueda y se determina la línea fundamental de acción. A continuación, tenemos el precepto o mandato, que es el más importante de los tres, pues determina qué acción

debe realizarse (su eficacia depende de la voluntad, pero su forma, del precepto del entendimiento práctico).

Pero debemos evitar un equívoco: la determinación del medio no se hace de modo automático o siguiendo estructuras fijas de comportamiento, sino que responde en cada caso a lo adecuado de la situación. En este sentido la prudencia se distingue radicalmente del arte o técnica. El arte, que también es una virtud intelectual práctica, solo supone un saber hacer, sin que por esto se involucre el apetito recto, de tal modo que es posible hacer bien exteriormente una obra, sin que pueda ser calificada como moralmente buena. Quien obra por arte, más que virtuoso es hábil para producir un determinado tipo de acciones, pero estas no perfeccionan moralmente al agente. De algún modo, la reducción de la prudencia al arte supondría el establecimiento de un automatismo operativo que excluiría al agente moral precisamente de las acciones que por su naturaleza debieran tener tal calificación.

Esto se ve de un modo patente cuando consideramos el problema de la educación. Intentar educar a un niño no es de ningún modo adiestrarlo en algunos comportamientos, sino entregarle los instrumentos adecuados para que él, desde lo que ha aprendido, sea capaz de formar interiormente acciones que respondan al orden de la razón. Si solo aprende pautas determinadas de conducta, una vez que se modifiquen las circunstancias quedará desnudo frente a la realidad e incapacitado para obrar el bien. Lo que distingue a la prudencia del arte es precisamente la disposición interiorizada para realizar en cada momento aquello que es conforme a los principios morales.

Santo Tomás ofrece la siguiente sistematización sobre las partes de la virtud de la prudencia. En este (como en todo el tratado sobre las virtudes) se observa de un modo notable el profundo conocimiento que tenía del hombre.

> Pueden enumerarse ocho partes [integrales] de la prudencia. De estas ocho, cinco pertenecen a la prudencia según que ella es cognoscitiva, a saber: *memoria, razón, entendimiento, docilidad* y *solercia*. Tres pertenecen a ella según que es preceptiva, aplicando el conocimiento a la obra, a saber: *providencia, circunspección* y *cuidado*. La razón de esta diversidad es clara porque acerca del conocimiento se pueden hacer tres consideraciones. En primer lugar, atendiendo al mismo conocimiento, el cual, si es del pasado, tenemos la *memoria*, si de lo presente, ya sea contingente o necesario, entonces es llamado *entendimiento* o *inteligencia*. En segundo lugar, a la adquisición de tal conocimiento, que se realiza ya por la disciplina, y esto pertenece a la *docilidad*, ya por la invención, y esto pertenece a la *eustochia*, es decir, a la sagacidad, que es parte de la *solercia*, pues a ella corresponde una veloz conjetura del medio. En tercer lugar, debe considerarse el uso del conocimiento, según que de lo conocido se procede a conocer o juzgar otra cosa, y esto pertenece a la *razón*. Pero la razón, para que determine rectamente, debe poseer tres cosas: primero, que ordene algo acomodado al fin, y esto pertenece a la *providencia*, segundo, que atienda a las circunstancias del negocio, y así tenemos la *circunspección,* y por último que evite los impedimentos, lo cual pertenece al *cuidado*.
>
> [En cuanto partes subjetivas,] tenemos la prudencia por la que alguno se rige a sí mismo y la prudencia por la que alguno rige una multitud, las cuales difieren en especie; pero, además, la prudencia que es directiva de una multitud se divide en diversas especies según correspondan diversas multitudes. En efecto, existe una multitud reunida para un cierto negocio especial, como un ejército se congrega para la lucha, cuya [virtud] directiva es la prudencia *militar*; pero también existe una multitud reunida para toda la vida, tal como la multitud de una casa o familia, cuya [virtud] directiva es la prudencia doméstica (*oeconomica*), o la multitud de una ciudad o reino, cuya [virtud] directiva es en el príncipe *directiva* y en los súbditos simplemente la *política* […].
>
> Y conforme a [las partes potenciales de una virtud], se ponen como partes de la prudencia la *eubulía*, que es acerca del consejo, la *synesis*, que trata acerca del juicio de aquellas cosas que suceden comúnmente y la

gnome, que es acerca del juicio sobre aquellas cosas en las que es necesario apartarse en algún caso de la ley común. Pero la prudencia es sobre el acto principal, que es prescribir[170].

5.8.2. Justicia

Para santo Tomás, lo mismo que para Aristóteles, el hombre no puede ser pensado únicamente como individuo, pues su propia naturaleza le inclina a comunicar en su vida con otros. Signo de esto es que «entre los vivientes solo el hombre tiene λόγος»[171], pues aquello que posee está destinado a comunicarlo a sus semejantes. La vida social para el viviente personal no se debe a la necesidad que tenemos del otro para realizar o alcanzar nuestros propios fines, sino sobre todo porque el bien vivir únicamente se alcanza en la vida comunitaria.

No es extraño por tanto el gran valor que siempre ha tenido la justicia como virtud, porque es la que establece las condiciones de posibilidad de una vida humana en comunidad con otras personas. En este sentido, algunos llegaban a afirmar que todo pensamiento humano tenía por fin una política determinada. Y aunque esto no pueda afirmarse de modo absoluto, algo de verdad tiene y de hecho en la historia se ha dado una estrecha vinculación entre filosofía y política. Quizás por el objeto es más perfecta la filosofía, pero por las consecuencias, la política ocupa un primerísimo lugar dentro de las actividades humanas.

Por eso para santo Tomás, la principal de las virtudes morales es la justicia legal (por su referencia a la ley) o general, pues ella pone al sujeto en la correcta disposición frente al bien común, que es su objeto propio el cual da consistencia a esta misma virtud. En efecto, la justicia general se distingue específicamente de la particular y en cierto sentido, realiza ella de modo eminente lo que se contiene de modo general en esta virtud. Para santo Tomás la justicia general no es simplemente la rectitud que posee cualquier acto bueno en relación al prójimo, sino sobre todo la virtud moral rectora, que teniendo por objeto el bien común, otorga a todas las acciones una nueva plenitud que antes no tenían. Así, por ejemplo, un hombre puede estar pronto a dar su vida en combate, pero es la justicia general la que otorga a ese acto una elevación que lo pone por encima de un simple acto de fortaleza. Esta virtud ocupa en el nivel natural un rol análogo a la caridad en el sobrenatural, pues ella ordena de manera inmediata los actos al bien común, ejerciendo por ello un rol arquitectónico respecto a todas las otras virtudes.

La justicia particular, por el contrario, se define como «el hábito por el cual alguno tiene la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno su derecho» (II-II q.58 a.1 c). Es interesante notar que la noción de débito no aparece en la justicia general (pues su objeto es el bien común), sino solo en la justicia particular que trata de las relaciones entre las partes y el todo. Ahora bien, ¿por qué aparece lo debido? Porque la persona tiene valor por sí misma y por eso tiene derecho a todo lo necesario para conservar ese valor. Solo a la persona se le debe algo, porque solo la persona es amada por sí misma. De ahí que solo la persona tiene derechos en sentido estricto, pues solo frente a ella puede surgir un comportamiento normativo.

Pero según la razón de débito podemos distinguir a su vez la justicia particular en dos, según la relación que pueda establecerse entre dos o más miembros dentro de una comunidad (y aquí tenemos la llamada igualdad de compensación), y la que se establece entre la comunidad y los miembros (que no responde necesariamente a una igualdad matemática, sino a las diferentes situaciones y necesidades que pueden tener los miembros de tal comunidad).

> La justicia particular se ordena a una persona privada, que se compara a la comunidad como la parte al todo. Ahora bien, puede considerarse un doble orden en la referencia a la parte. Uno de parte a parte, que se asemeja al orden que existe entre una persona privada y la otra. Y este orden lo dirige la justicia conmutativa, que trata sobre aquello que mutuamente establecen entre sí dos personas. Un segundo orden responde a [la relación] del todo a las partes, y este orden se asemeja al que existe entre lo que es común y su referencia a las personas. Este orden lo dirige la justicia distributiva, que distribuye lo común según proporcionalidad. Y según esto, dos son las especies de la justicia, la conmutativa, a saber, y la distributiva[172].

Dentro del análisis que puede hacerse de esta virtud es posible extraer muchas aplicaciones prácticas que iluminan la vida social. Santo Tomás, trata, por ejemplo, el problema de la restitución y cómo debe realizarse para que se mantenga dentro del ámbito de la justicia; encuadra en la justicia la gravedad del homicidio y otros atentados a la persona humana, derivada precisamente del derecho inalienable a la vida que posee el hombre inocente; o desarrolla también una justificación del derecho natural a poseer bienes y cómo de él brota la legitimidad de la propiedad privada.

Para completar el estudio de la justicia, podemos detenernos en aquellas situaciones que generan un *debitum*, pero que escapan completamente de la justicia, pues la misma naturaleza de lo debido hace que se constituya como algo impagable. Hay sobre todo dos casos ante los que jamás podremos responder por lo que hemos recibido: nuestra relación con nuestros padres (que se extiende también a la patria), y nuestra relación con Dios.

El primer caso es muy fácil de comprender, pues son los padres quienes han dado todo al hijo y es imposible que se pueda en algún momento devolver lo que han entregado; aún más, querer devolvérselo sería casi una ofensa, pues sería no haber comprendido el núcleo del amor gratuito. Cada hombre se debe a sus padres, de tal modo que en el origen de su vida hay una absoluta dependencia, de la cual nace una completa gratuidad. Y esto es algo que nunca puede pagarse, porque está más allá de los límites de lo debido. Algo análogo ocurre con la patria. Pues nosotros nacemos en un suelo concreto, con unas tradiciones concretas y con una historia dada, todo lo cual constituye un tesoro del cual nos alimentamos continuamente.

Pero donde se ve más claramente es en la relación del hombre con Dios. Es imposible (en el sentido fuerte de la palabra) que pueda ninguna creatura devolver algo a Dios, pues él ha dado primero la existencia y a la criatura personal la vida sobrenatural. Si quisiéramos definir qué es el hombre, de modo descriptivo podríamos decir que es aquél que es amado por Dios; la primacía siempre la tiene Dios (→8.5.2). Por eso ante este don inmenso, no es extraño que todas las culturas hayan desarrollado un culto que

pretendía de algún modo pagar todos los beneficios que habíamos recibido de Dios, de devolverle a Dios lo debido, aun cuando nunca pudieran realizarlo.

5.8.3. Fortaleza

A diferencia de las virtudes anteriores, las dos restantes virtudes cardinales (fortaleza y templanza) no tienen un valor positivo en sí mismas, sino que se ordenan a otra cosa. En concreto estas dos últimas tienen por fin regular los apetitos sensibles (y sus actos, las pasiones) para que la operación intelectual no se vea impedida o limitada. De ahí su necesidad, pues para perseverar en el bien debemos tanto refrenar los impulsos apetitivos como mantener firme la voluntad frente a las dificultades.

Al hablar de las virtudes hemos dicho que estas nos permiten realizar los actos fácil, pronta y deleitablemente. Con la fortaleza (que no se identifica con una disposición corporal) esta afirmación no es exacta, pues sus actos no producen gozo, o al menos no plenamente al nivel de la sensibilidad, pues lo peculiar de esta virtud es que su materia es relativa al mal. De este modo se comprende que incluso para el virtuoso hay actos que resulten dificultosos o pesados.

Para comprender esto hay que tener presente en primer lugar la debilidad ontológica propia de este viviente espiritual que necesita un cuerpo y la realidad del pecado original. La fortaleza como virtud solo se da en este ente que es radicalmente vulnerable. Solo porque no está confirmado en el bien tiene sentido una virtud que lo afirme en él. De aquí se sigue también el hecho de que su objeto principal son los peligros de muerte, ante los cuales el hombre debe mantenerse firme por defender un bien mayor; como dice Pieper, «siempre la fortaleza está referida a la muerte y de ella se nutre».

Por otra parte, hay que tener presente también el dinamismo de las pasiones, es decir, cómo reaccionamos frente a las cosas buenas o malas que se nos presentan. Y esto por un sencillo motivo: en el hombre no solo hay pasiones que nos impulsan a buscar algo, sino que también hay pasiones que nos retraen, es decir que nos mueven en contra. Como ya hemos dicho (→4.5.2), existen unos movimientos que nos impulsan a conseguir bienes inmediatos; por ejemplo, tengo sed y tengo un grifo al lado mío. Puedo satisfacer tal deseo sin mayores problemas. Pero la situación es más compleja si me encuentro en un desierto y el grifo se encuentra en la próxima ciudad que se encuentra a 20 kilómetros de distancia. Ahí tengo dos posibilidades: o me pongo a caminar a pesar del calor, la sed y el cansancio, o me siento a esperar la deshidratación.

Hace falta una virtud especial y que mantenga en el bien, y ya no solo respecto a estos bienes básicos (también los animales son capaces de sobreponerse a dificultades para conseguir un bien arduo), sino sobre todo a los bienes más elevados. De aquí no se sigue, sin embargo, que lo más propio de la fortaleza sea atacar para remover el mal y alcanzar el bien, pues como enseña santo Tomás, es más propio de esta virtud resistir frente a dicho mal y perseverar en el bien, porque lo más propio de la fortaleza es consolidar al sujeto en lo bueno para que ante las dificultades no sucumba.

En concreto la fortaleza está vinculada a dos pasiones; el temor y la audacia. El primero es una depresión del alma que surge frente a un mal ausente o futuro que se juzga invencible. Dicha pasión, como señala santo Tomás, produce contracción corporal, temblor y cierto frío sanguíneo e incluso puede impedir la operación, es decir, bloquear al sujeto frente a ese mal que se juzga inevitable. La audacia, por su parte, es el impulso del apetito ante un mal ausente vencible (por lo que suele darse conjuntamente con el apetito de venganza). Puesto que la audacia nace de la aprehensión de un mal como vencible, es evidente que tiene también como causa la esperanza, pues si solo tuviese como referencia el mal, este sería incapaz para volverse motor de una acción, pues de suyo el mal no mueve. Por eso la audacia solo surge cuando además de juzgarse un mal como vencible, aparece sobre todo un bien mayor que justifica la batalla.

Respecto a estas pasiones la fortaleza tiene que impedir que el miedo nos paralice de tal modo que no realicemos aquello que debemos. Esta paralización no debe entenderse únicamente como un bloqueo mental que impide cualquier operación exterior, sino también como una huida constante frente a aquello que debemos hacer, pero que se nos presenta como dificultoso. En el libro *Caracteres*, por ejemplo, de Teofrasto se describe al cobarde como aquel que en el campo de batalla busca mil excusas para no combatir (siempre justificándose por «importantes» motivos), pero que al acabar la guerra consigue presentarse como luchador decisivo y entregado. Por otra parte, la fortaleza debe moderar las audacias para que la temeridad no nos impulse a exponernos innecesariamente a los peligros, y en todo caso para que una vez expuestos a ellos sepamos perseverar en el bien. Dice santo Tomás:

> Por ello los fuertes que acometen los peligros desde el juicio de la razón, al principio parecen remisos, porque no los acometen por pasión, sino con la debida deliberación. Pero cuando se encuentran en los mismos peligros, no experimentan algo improvisto, sino de vez en cuando algo menor a aquello que habían juzgado. Y por ello son más persistentes. O quizás porque acometen los peligros por el bien de la virtud, pues la voluntad en ellos a pesar de cuáles sean los peligros. Los audaces, en cambio, [acometen el peligro] solo por la mera estimación que produce la esperanza y que excluye el temor[173].

En pocas palabras, la fortaleza es la virtud que nos permite realizar el bien arduo, es decir, perseverar en los bienes que de verdad importan. Por eso es propio del valiente priorizar y dar mayor importancia a los bienes últimos y más perfectos, como son la defensa de la fe o de la patria. No es casualidad que siempre la Iglesia haya considerado que el mayor acto de fortaleza es la entrega de los mártires.

Respecto a las partes de la fortaleza, santo Tomás ofrece el siguiente cuadro:

> A la fortaleza, según que es una virtud específica, no se le pueden asignar partes subjetivas, en cuanto no se divide en muchas virtudes especiales diferentes, porque ya tiene una materia muy específica. Pero se le asignan a ella partes cuasi integrales y potenciales; integrales en la medida en que es necesaria su concurrencia para el acto de fortaleza, potenciales según que aquellas cosas que realiza la fortaleza sobre cosas dificilísimas, a saber, los peligros de muerte, algunas otras virtudes lo observan según materias menos difíciles, por lo que tales virtudes añaden a la fortaleza como lo secundario a lo principal.
>
> Existen, como ya se ha dicho, dos actos propios de la fortaleza: atacar o resistir. Ahora bien, para el acto de atacar se requieren dos actos. De los cuales el primero pertenece a la preparación del ánimo. Y respecto a esto Tulio pone la confianza, de ahí que diga que la confianza es [aquello] *por lo que el mismo ánimo toma en sí muchas cosas grandes y honestas con esperanza y confianza*. El segundo pertenece a la ejecución de la obra,

no sea que alguno falle en la ejecución de aquellas cosas que confiadamente comenzó. Y respecto a esto Tulio pone la *magnificencia*, donde dice que *la magnificencia es el pensamiento y la administración de cosas grandes y excelsas con amplitud de ánimo y espléndido propósito*, esto es, la ejecución, para que, a saber, no falte la administración en el propósito amplio. Estos dos, si se restringen respecto a la propia materia de la fortaleza, a saber, los peligros de muerte, serán como partes cuasi integrales de la misma, sin las cuales la fortaleza no puede existir. Pero si se refieren a otras materias en las que se da menor dificultad, serán virtudes distintas a la fortaleza según la especie, pero se suman a ella como lo secundario a lo principal, tal como la magnificencia es puesta por el Filósofo acerca de los grandes gastos, pero la magnanimidad que parece ser lo mismo que la confianza, acerca de los grandes honores.

Respecto al otro acto de la fortaleza, que es resistir, se requieren dos cosas. De las cuales la primera es que el ánimo no se quiebre ante la dificultad de males inminentes por la tristeza. Y respecto a esto pone la *paciencia*, donde dice *la paciencia es el aguante voluntario y prolongado por causa de la honestidad o de la utilidad de cosas arduas y difíciles*. Lo otro [que se requiere] es que el hombre por la prolongada pasión de lo difícil no se fatigue hasta el punto de que desista, según las palabras a los hebreos*: no os fatiguéis, que no decaiga vuestro ánimo*. Y respecto a esto pone la perseverancia, donde dice *la perseverancia es la permanencia estable y perpetua en una razón bien ponderada*. Estas dos, si se reducen a la materia propia de la fortaleza, serán partes cuasi integrales de la misma. Pero se refieren a cualquier otra materia difícil, serán virtudes distintas de la fortaleza, pero se suman a ella como lo secundario a lo principal[174].

Cada una de estas virtudes podría ser también específicamente tratada, pero ahora solo quisiéramos comentar algo de la magnanimidad, que tal como lo indica su nombre, consiste en poseer un alma grande y generosa, por la cual se tiene la esperanza de realizar grandes acciones (sobre todo las que atañen al bien común), es decir, el magnánimo es aquel que tiene ideales nobles y verdaderos y pone su vida para que se realicen. Esta magnanimidad es plenamente coherente con la humildad, porque la humildad consiste en reconocer en verdad lo que somos y no pretender cosas que superan nuestra capacidad. Por eso el magnánimo no aspira en abstracto a cosas grandes, sino que aspira realizar por la gracia de Dios todo aquello que Dios ha dispuesto. El mejor ejemplo es santa Teresita, que reconociéndose totalmente pequeña no dudaba un instante en desear ser una gran santa, porque esperaba realizarlo todo por pura gracia de Dios.

Para completar esta presentación de la fortaleza conviene una pequeña referencia a los vicios que por exceso o por defecto se oponen a ella (o a alguna de sus partes). En primer lugar, entre los vicios por exceso encontramos, como ya dijimos, la audacia, que es la acometida del mal fuera del orden de la razón. En este campo encontramos también, como vicios opuestos a la magnanimidad, la presunción (que tiene por objeto hacer cosas grandes que superan la propia capacidad del agente), la ambición (que no apunta a la obra, sino a los honores que por realizarla se seguirían) y la vanagloria (desordenado deseo de buena fama; →5.10.4). Por defecto encontramos el temor, sobre todo referido a los grandes peligros, y en este sentido el cobarde es el que teme, por ejemplo, la muerte violenta por la defensa de la verdad contra el orden de la razón (y puede llegar a ser incluso pecado mortal). En este campo encontramos también la pusilanimidad (propia de aquellos que poseen un alma pequeña y mezquina que les inclina a apartarse de las cosas grandes proporcionadas a ellos), la parvificencia (apocamiento ante la acometida de obras materiales o exteriores) y la molicie o blandura (desestructuración del alma por la que el sujeto es incapaz de aguantar cosas que son fáciles para la mayoría, es decir, cede ante la más mínima presión).

5.8.4. Templanza

La templanza ocupa un lugar importante dentro de la configuración del carácter. No tanto por la naturaleza del objeto que debe regular, sino porque ocupa el primer lugar en el orden genético, es decir, es como la condición de toda la estructuración moral. No le corresponde a ella realizar el bien proporcionado al hombre, pero le dispone a él. Además, a diferencia de las otras virtudes tiene, por decirlo de algún modo, una referencia exclusiva al sujeto: no regula *in recto* comportamientos que repercuten en lo exterior, sino que ordena al propio sujeto en referencia a lo exterior. La templanza permite al individuo que sea dueño de sí.

Así se comprende el rol fundamental que ocupa en la vida moral, porque consigue poner orden en el interior del hombre, es decir, la dispersión y fuga de nosotros mismos en que nos sume el pecado comienza a ser remediada por esta virtud. En este sentido es una virtud que unifica al sujeto reconduciendo las diversas partes a lo superior. Como enseña santo Tomás, es propio de esta virtud hacer un todo armónico a partir de una serie de componentes dispares, y por eso es muy propio de ella producir la tranquilidad del alma[175].

Lo propio de esta virtud es imprimir un orden racional a los apetitos inferiores, y en último término a toda su parte sensitiva. Es muy importante poner orden a estos apetitos, pues los placeres del tacto que regula son muy vehementes y fácilmente arrastran al sujeto fuera del orden de la razón. Es preciso señalar aquí, sin embargo, que dicha moderación no se debe a una consideración negativa de la corporalidad (como si la comida, la bebida o la sexualidad tuviesen una connotación negativa), sino simplemente al hecho de que dichas materias deben ser realizadas según el modo humano, y por ello es necesario una educación de los mismos y una moderación para no vernos dominados por tales apetencias. Sin olvidar nunca que el hombre está además herido por el pecado original, y existe la concupiscencia, que no es pecado, pero del pecado procede y al pecado inclina[176].

Por eso la templanza tiene el cometido de imprimir una medida racional a toda la vida sensitiva. Pero aquí podemos preguntarnos: ¿de dónde toma su medida la recta razón? Santo Tomás era muy consciente de que en esta materia no se puede caer en universalismos al momento de determinar el modo[177]. En efecto, la medida racional de los apetitos no tiene un referente universal, sino que depende de cada individuo y de su situación particular. En otras palabras, la medida de la templanza en términos generales es lo que conduce al fin último, pero hablando específicamente es lo necesario para la vida humana presente. Y hay que notar que «vida humana» no se identifica de ningún modo con una supervivencia biológica. El recto orden moral no significa apartarse de lo material, sino tratar con ello según el orden propio de la razón.

Pieper recomendaba, al momento de plantear el recto uso de los bienes terrenos, no caer en errores espiritualistas de raigambre gnóstica, y apuntaba: *exagerado ascetismo y herejía son dos cosas que estuvieron siempre muy cerca una de otra*. Ya Aristóteles había dicho que la ataraxia (muy defendida luego por los estoicos) estaba lejos de ser

humana[178]. Pensar que lo verdaderamente humano y cristiano consiste en abandonar lo material y elevarse mediante la ascética a un reino espiritual tiene siempre una contaminación herética que, nadie sabe muy bien cómo, sigue teniendo lugar entre miembros de la Iglesia…

Por la templanza además podemos dirigirnos a las cosas según lo que son y no según las propias apetencias o inclinaciones, como el intemperante. Este se relaciona con las cosas desde su egoísmo más básico, y por eso está, en la base, alejado de la realidad. Como han dicho algunos sociólogos, el hombre tiene mundo, no solo mundo circundante. Se parece en esto el intemperante al animal, que se mueve buscando la comida o el apareamiento; el león es incapaz de apreciar la belleza de la gacela, pues únicamente la ve bajo razón de comida.

Por eso los intemperantes están incapacitados para captar la belleza de las cosas, pues solo captan la realidad según que es proporcionada a sus sentidos, o mejor, en cuanto deleitan sus sentidos (y de este modo se les escapa lo más propio de la belleza, que es la proporción racional). Y aunque parezca extraño, solo quien es temperado puede gozar verdaderamente de las cosas, pues es capaz de disfrutar en el orden que le corresponde a su naturaleza.

Hasta el momento hemos hablado de la templanza en general como virtud que modera los placeres propios del tacto. Santo Tomás especifica esta virtud en tres partes subjetivas: abstinencia, sobriedad y castidad. La abstinencia es la virtud que regula el apetito de comida, es decir, la que imprime un orden racional a nuestra alimentación. Aquí repetimos lo que ya dijimos más arriba: el medio no puede establecerse de modo universal y a priori, pues sobre todo en este aspecto es relativo a cada sujeto. Ya Aristóteles notaba que no era lo mismo lo que debía comer un atleta que lo que debía comer un abogado.

Como acto propio de esta virtud, santo Tomás señala el ayuno que consiste tanto en moderarse en la comida como en privarse de ella en alguna circunstancia (siempre y cuando *non multum natura gravetur*). Puede resultar curioso constatar que para él abstenerse de comida es algo que pertenece al derecho natural, pero se entiende perfectamente, pues esta relación con el alimento está puesta al servicio de las actividades más perfectas. Por eso el hombre debe moderar lo que come para realizar las tareas que le correspondan, y sobre todo para que el exceso de alimento no produzca un embotamiento que impida dedicarse a la contemplación. La sobriedad guarda mucha semejanza con esta virtud, pero no está referida a la comida, sino que debe moderar el consumo de bebidas inebriantes.

La castidad, por otra parte, refrena y modera los movimientos de la concupiscencia respecto a los placeres carnales o venéreos. Para comprender bien cómo opera esta virtud, es preciso distinguir entre inclinación sexual, deseo y elección. El hombre, como todo viviente corpóreo, tiene una inclinación sexual que responde puramente a su dimensión vegetativa. Su propio cuerpo lleva una inclinación a la generación. Ahora bien, esta inclinación en los sentientes se realiza «mediada» por la imagen, pues este

impulso no se realiza de modo automático (como en las plantas), sino que sigue aquello que han aprehendido los sentidos. En este nivel ya pueden aparecer desórdenes, pues el impulso puede responder a cualquier tipo de imágenes (aunque no suele estar desordenado). Pero cuando consideramos esto en el hombre, descubrimos que este deseo ha de ser integrado en el orden racional, en la medida en que la razón puede ejercer un cierto dominio sobre este él. Por eso la castidad se dirige principalmente a moderar este deseo sexual para que siempre se dé integrado en el orden racional.

Esto es posible porque, a diferencia de los animales, no captamos los objetos en función de nuestra propia necesidad, sino que podemos captarlos en su razón de bien. Por eso el principal cometido de la castidad es ordenar de tal modo el apetito que pueda el hombre mirar las cosas en su razón de bien, sin subordinarlas a su propio apetito. El casto puede mirar las cosas según lo que son, a diferencia del lujurioso, que centrado en sí y en su goce no mira la verdad de las cosas, sino su carácter de bien para sí.

Santo Tomás señala entre las partes potenciales de la templanza la humildad y la estudiosidad (entre otras). La primera, desconocida para Aristóteles y la filosofía pagana, no hay que confundirla con la pusilanimidad, pues no consiste en un replegarse sobre sí mismo impidiendo cualquier acción, sino en moderar el apetito de la propia excelencia. La humildad no consiste en querer no ser, sino en reconocer que somos por don de otro. Por eso santa Teresa de Ávila pudo definir esta virtud como andar en verdad, pues se trata sobre todo estar fundamentados en Dios. Genialmente comentaba Pieper siguiendo a santo Tomás que esta virtud está vinculada con la magnanimidad, pues quien se conoce de verdad nunca calla la verdad por miedo, evita como a la peste la adulación y las posturas retorcidas, jamás se queja, posee una confianza casi provocativa y la calma perfecta de un corazón sin miedo. En el fondo quien es humilde nunca se esclaviza ante nadie, solo es siervo de Dios.

La estudiosidad por su parte consiste en la moderación del apetito de saber (lo cual supone el principio básico de la destinación del hombre a la verdad). La importancia de esta virtud reside en que unifica al hombre en una única acción ordenada a la adquisición de la verdad. El estudio, en efecto, es la dedicación intensa a una única cosa, y su gran enemiga es la curiosidad, que, bajo pretexto de investigación, dispersa completamente al sujeto, impidiéndole aprender aquello que puede y debe.

5.9. VICIO Y PECADO

5.9.1. Vicio y pecado

Ya hemos visto que las potencias del hombre están en cierto sentido indeterminadas para su operación, pues, aunque están ordenadas a un género de operación, sin embargo, no viene dado por naturaleza su realización concreta. Por eso era necesario reforzar las potencias mediante hábitos operativos para que pudieran realizar más fácilmente sus actos propios. Ahora bien, así como es posible disponer establemente la facultad a su acto propio, de modo semejante puede indisponerse a él por la repetición de actos

desordenados. Aparece así el vicio, por el cual el hombre queda debilitado respecto a su operación.

Suele decirse que el vicio es un hábito operativo malo, pero no podemos pensarlo como una tenencia análoga a la virtud, pero de signo contrario. El vicio no es la posesión de nada, precisamente porque solo aparece cuando al sujeto le falta un orden debido. Psicológicamente puede guardar una semejanza con la virtud, pero no a nivel constitutivo. El vicio, por ello, más que algo del que obra es algo que no posee. Esto se ve claramente cuando se consideran los efectos de los vicios o las virtudes, pues mientras el virtuoso está simplemente gozoso por la posesión de la virtud (descansa en una posesión), el vicioso, por su parte, se encuentra inquieto en el vicio buscando el bien que desordenadamente apetece para descansar en él. Repetimos un ejemplo ya citado: el generoso descansa en su generosidad y se alegra si tiene oportunidad de dar de lo que posee, pero el avaro no reposa en su avaricia y busca el dinero porque piensa que descansará en él. Como decía san Agustín, en el virtuoso la concepción y el parto se identifican.

Pero esta desestructuración de la personalidad no se produce sino por la repetición de actos desordenados. Y esto es justamente el pecado. La tradición lo ha definido como «dicho, hecho o deseo contra la ley eterna»[179]. En griego la palabra denota el fallar el blanco, es decir, no conseguir aquello a lo que se tendía. Esto nos da una idea bastante adecuada de lo que el pecado es, pues el pecado en su propia naturaleza es la falta de orden, es la posición de un acto que no está rectamente ordenado a su fin propio. Nuevamente, como ocurría con los vicios, no es algo positivo, sino la carencia de algo debido. Es una defección en la acción que se produce por la anteposición de un bien particular respecto al bien universal.

Según la definición que hemos ofrecido, pueden considerarse dos elementos en todo pecado: por una parte, tenemos lo material que corresponde a lo que la voluntad pone en el acto, y por otra lo formal, que es el desorden de dicha operación, desorden que consiste en un movimiento contra Dios (no ordenación al fin). Ahora bien, puesto que el desorden en sí mismo no se ha querido (pues siempre se obra por la elección de un bien, ya sea real o aparente), aquello que especifica el pecado se toma por parte de lo que la voluntad ha puesto, es decir, de lo que ha elegido. Así, por ejemplo, quien roba, elije tomar el bien del prójimo injustamente, y de ahí toma su especie moral, aunque la gravedad del acto se deriva de su no ordenación al fin.

5.9.2. Causas

Pero aún podemos preguntarnos cómo es posible que el hombre falle en su operación. Entramos aquí en el problema de las causas del pecado. Puesto que el pecado es un acto desordenado, hay que decir que en lo que tiene de positivo, la causa directa es el mismo agente que pone un acto, pero que, por parte del desorden, solo tiene una causa agente *per accidens*, en cuanto la misma causa agente que ha puesto lo positivo no ha puesto su ordenación al fin. Por eso se habla de causa deficiente, porque no pone en el acto aquello

que debía y podía poner. Es importante captar bien este problema, pues de otro modo es muy fácil terminar atribuyendo una categoría ontológica al mal, siendo por el contrario una pura negación de lo debido.

Si nos preguntamos más en concreto sobre la causa del pecado, debemos decir que es la voluntad como consumadora del acto del pecado y la razón en cuanto no se adecúa al orden. En su origen se encuentra una falta de la razón que no considera la regla de la operación en el momento de la operación. Esta no consideración de la regla (en lenguaje teológico, no tener presente a Dios en nuestra operación) es la razón formal del pecado porque es una prescindencia voluntaria de lo divino. En otras palabras, es la posición de un acto sin intención de subordinarlo en el orden racional. Esto es posible porque dada nuestra condición finita, no somos nosotros mismos la regla de nuestro obrar, sino que debemos acomodar nuestro obrar a una regla.

5.9.3. Relación entre pecados

Cuando se estudia el tema del vicio y del pecado, hay que estudiar también cómo pueden relacionarse entre sí diversos pecados, según una cierta necesidad al menos de carácter moral. En cierto sentido este nexo que se establece entre los vicios es la contrapartida de la estructuración moral debida a la virtud. Pero solo en cierto sentido, pues nunca podemos olvidar que el vicio y el pecado son una carencia y no algo positivamente tenido. Lo propio de la virtud es dirigir al hombre hacia lo uno, y por eso se puede dar una conexión esencial entre ellas (al punto que no puede existir formalmente una virtud sin que existan también todas las otras), pero esto no sucede con los vicios, pues lo propio de ellos es limitar y dirigir el hombre hacia un objeto particular que no se encuentra en la debida proporción con el resto.

De este modo, como veremos, más que operar una configuración de la personalidad, podemos decir que la desconfiguran. Por eso podemos pensar la desestructuración de los vicios como el desarrollo unitario de las virtudes, pues mientras estas operan la reducción de lo múltiple en lo uno, aquellos disuelven la unidad en la multitud. Por lo mismo, se da el caso de que un vicioso en una materia no lo es en otra, porque simplemente está dirigido a un bien particular. Así, por ejemplo, el avaro no es lujurioso por los costes que acarrea…

Este carácter disgregativo del pecado se debe a que en último término todo acto malo procede de un amor desordenado a sí mismo que no se dirige ya a lo uno y único que puede saciarle, sino a los bienes temporales que son varios y diversos. En otras palabras, el pecado podría definirse como un amor de contenidos prescindiendo de su fundamento. Por eso la única posibilidad de amar ordenadamente los bienes finitos sin quedar polarizado por ellos es amándolos en su principio.

Ahora bien, el problema es que esta desconfiguración responde a una estructura previa del sujeto y en ella se apoya, y por lo mismo, presenta *ut in pluribus* una regularidad u orden que permite su estudio filosófico. En torno a esta problemática gira la reflexión sobre los vicios capitales. La pregunta que hay que hacerse, por tanto, es cómo puede un

pecado ser origen de otro pecado. Santo Tomás afirma que de cuatro modos puede un pecado ser origen de otro.

> En primer lugar, por la substracción de la gracia, por la cual el hombre se aparta del pecado, según aquello de *Jn* 3, 9: *todo el que ha nacido de Dios no peca, porque la semilla de Dios permanece en él*, y según esto, el primer pecado (el que priva de la gracia) es causa de todos los pecados que siguen a la privación de la gracia. Ahora bien, lo que remueve el impedimento es motor *per accidens*, y ningún arte ni doctrina considera las causas *per accidens*, por lo que este modo de causar o de principiar no corresponde a los vicios capitales. De un segundo modo un pecado causa otro por modo de inclinación, en la medida en que del precedente pecado se causa una disposición o hábito que inclina a pecar, y según este modo de origen, todo pecado causa otro semejante al mismo en la especie, y por lo mismo, tampoco este modo de origen se dice pecado capital. En tercer lugar, un pecado causa otro por parte de la materia, en la medida en que un pecado suministra la materia de otro, al modo como la gula suministra materia a la lujuria, y la avaricia a la discordia. Pero tampoco este modo de originar corresponde a los vicios capitales, porque lo que suministra materia al pecado no es causa del pecado en acto, sino en potencia y ocasionalmente. En cuarto lugar, un pecado causa otro por parte del fin, en cuanto por el fin de un pecado un hombre comete otro pecado; tal como la avaricia causa el fraude, pues el hombre para esto comete fraude, para adquirir dinero. Y según esto, un pecado causa a otro en acto y formalmente. Y así, a este modo de origen corresponden los vicios capitales[180].

Al hablar de vicios capitales, de lo que estamos hablando es de unas disposiciones que por la universalidad del fin que persiguen se constituyen en cabeza o principio de muchos otros pecados. La importancia de ellos es que como están soportados en inclinaciones muy fundamentales (los bienes que primeramente el hombre persigue), tienen una relevancia en el proceso de los pecados que no tienen otros vicios. Santo Tomás dice incluso que estos vicios toman su fuerza de la semejanza que guarda su objeto con la beatitud, pues se dirigen a bienes que en cierto sentido son perfectos, o máximamente deleitables o poseen una cierta suficiencia interna. Puesto que se dirigen a bienes que según nuestra presente condición son más apetecibles en sí mismos (o rehúyen males muy fundamentales), es más fácil que se constituyan en términos de muchos otros pecados. En el siguiente apartado analizaremos brevemente cada uno de estos vicios.

5.10. PECADOS CAPITALES

5.10.1. Soberbia

Como ya hemos señalado antes, la capitalidad de los vicios se debe a que se soportan en apetitos muy radicales dentro de la vida humana. Según esto, el primero y más capital entre los vicios es la soberbia, pues el origen de todo desorden radica en la no referencia a su verdadera fuente de aquello que realizamos. Es natural que todo ente al obrar busque su propia perfección, ya sea para adquirirla cuando no la posee, ya para comunicarla una vez poseída; el problema aparece cuando no ordenamos esa excelencia a Dios, sino que la referimos a nosotros mismos como fin último absoluto. Por eso, puesto que siempre que obramos estamos de algún modo dirigiéndonos a nuestra propia excelencia, el desordenado apetito de ella es de algún modo el fin de todos los otros actos. De ahí también que la soberbia recibe un trato aparte y especial dentro de los vicios capitales (de hecho, santo Tomás no le dedica ninguna cuestión en el *De Malo*),

pues es el principio de todos ellos. No es tanto un vicio capital, cuanto la reina y madre de todos ellos.

> [La soberbia] puede considerarse como causa de los vicios por cierta redundancia en los otros pecados. Y según esto, tiene cierta generalidad, en cuanto de la soberbia pueden nacer todos los pecados. [En efecto, es causa] *per se* en cuanto los otros pecados se ordenan al fin de la soberbia que es la propia excelencia, a la cual se puede ordenar todo lo que se apetece desordenadamente[181].

Estrictamente hablando el desorden de la soberbia consiste en buscar la excelencia por sobre las propias posibilidades, lo cual significa que estamos buscando nuestra propia excelencia como si fuera lo último. Por el contrario, nadie es soberbio si busca aquella perfección proporcionada a sus propias capacidades; aún más, no buscarla constituye un vicio y es lo propio de los pusilánimes. De ahí también que no exista contradicción alguna entre humildad y magnanimidad, pues es algo propio del apetito ordenado dirigirse hace aquella plenitud a la que está llamado[182].

La soberbia, en cuanto a su objeto, no es el pecado más grave (mucho más grave es un pecado contra Dios, como un sacrilegio), pero sí es el más grave en cuanto al movimiento de aversión de Dios, pues se aparta de él porque no quiere vivir a él sujeto. Desde esta perspectiva sí es la soberbia el pecado más grave en sí mismo, pues su formalidad consiste en apartarse de Dios, lo cual en muchos otros pecados es más bien una consecuencia. En el mismo artículo en que trata esta cuestión, propone el Doctor Angélico una objeción y una respuesta que reproducimos íntegramente:

> [Objeción]. Cuánto más difícil es evitar un pecado, tanto más leve parece ser. Pero la soberbia difícilmente se evita, porque como dice Agustín, *los otros pecados se realizan en las malas obras, para que se lleven a cabo, pero lo soberbia se mezcla incluso en las obras buenas, para que no se hagan*. Por tanto, la soberbia no es el pecado más grave.
>
> [Respuesta a la objeción]. Un pecado puede ser difícil de evitar en dos sentidos. En un primer sentido por la vehemencia del ataque, como la ira vehementemente ataca por su ímpetu. E incluso más difícil es resistir la concupiscencia por su connaturalidad, como se dice en la Ética a Nicómaco. Y tal dificultad para evitar el pecado disminuye la gravedad del pecado, porque cuando alguno cae por un menor ímpetu de la tentación, entonces peca más gravemente, como dice Agustín. En otro sentido es difícil evitar algún pecado por su latencia. Y en este sentido es difícil evitar la soberbia, porque incluso subyace a las buenas acciones. De ahí que Agustín diga que acecha las obras buenas, y en los Salmos se dice *en la vía por la que caminaba, los soberbios me tendieron un lazo*. Y por ello el movimiento de la soberbia que emerge oculta no tiene máxima gravedad, antes de que se acepte por el juicio de la razón. Pero incluso después de aceptarla por el juicio de la razón, es fácil evitarla, ya sea por la consideración de la propia debilidad, según aquello del Eclesiástico, ¿de qué te enorgulleces tierra y ceniza?, ya por la consideración de la grandeza divina, según aquello de Job, ¿qué tiene tu espíritu contra Dios?, o ya sea por la imperfección de los bienes por los cuales el hombre puede enorgullecerse, según lo de Isaías, *toda carne es paja, y toda gloria como flor de campo*, y también, *como paño manchado es toda nuestra justicia*[183].

5.10.2. Avaricia

Dentro de los vicios capitales también la avaricia ocupa un lugar especial, pues es como la raíz y principio de todos ellos. No como la soberbia, que es principio en el orden de los fines, sino en el orden de la ejecución, pues parece que por desordenarse en el apetito de los bienes temporales es por donde comienza a desestructurarse el individuo. Resulta muy interesante leer en esta perspectiva la *Meditación de las Dos Banderas*,

donde san Ignacio nos dice que la tentación comienza por la codicia de riquezas, de ahí se pasa al vano honor del mundo para acabar en crecida soberbia[184]. Con mucha razón santo Tomás llama a la avaricia raíz de todos los otros pecados, no porque esté necesariamente presente en el origen material de todos ellos, sino porque a todos les suministra materia para su realización.

La avaricia tomada ampliamente se refiere al desordenado apetito de cualesquiera bienes ya sean de orden material ya espiritual, pero es más propio hablar de un apetito desordenado de dinero o de lucro (que es algo indeterminado), pues de algún modo el dinero es apetecido por su relativa infinitud respecto a cualquier otro bien. El valor añadido que tiene el dinero al resto de los bienes es que permite máximamente la suficiencia de bienes temporales. Dicho de otro modo, el dinero está puesto por la multitud de los bienes, pues puede (en principio) transformarse en todos ellos. De aquí también su capitalidad respecto al resto de los vicios. Respecto a las hijas de este vicio, reproducimos un texto de santo Tomás:

> Como dice Gregorio, siete son las hijas [de la avaricia]: la traición, el fraude, el engaño, el perjurio, la inquietud, la violencia y la dureza de corazón (*contra misericordia obduratio*). Y la distinción puede hacerse del siguiente modo, pues a la avaricia pertenecen dos cosas: por una parte, excederse en la conservación, y desde esta parte de la avaricia se origina la *dureza de corazón* o inhumanidad, por la que, a saber, se endurece el corazón del avaro al punto de no ayudar misericordiosamente al otro con lo suyo. Pero pertenece también a la avaricia el excederse en el adquirir, y según esto, puede considerarse la avaricia en primer lugar según que está en el corazón del avaro, y así se origina la *inquietud*, porque pone al hombre en solicitudes y preocupaciones superfluas, como dice Eclesiastés, *el avaro no se llena con el dinero*. En segundo lugar, se puede considerar en cuanto a la ejecución de la obra, y así en la adquisición de las cosas ajenas se usa en ciertas ocasiones la fuerza, y así tenemos la *violencia*, y en otras el dolo. Respecto al cual, si se hace con palabras, será *engaño* si es por la simple palabra por la que alguien engaña para lucrar, y será *perjurio* si es por la palabra confirmada por el juramento. Pero si el dolo se comete mediante una obra, será *fraude* en referencia a las cosas, y *traición* en cuanto a las personas, como es claro en el caso de Judas, que por avaricia se transformó en traidor de Cristo[185].

5.10.3. Gula y lujuria

Luego de haber tratado sobre la soberbia y la avaricia, principio y raíz de todos los vicios, trataremos ahora de modo conjunto de la gula y la lujuria, por la estructura viciosa similar que existe entre ellos debida precisamente a la referencia común a los placeres del tacto. Estos vicios no son necesariamente los más graves ni tampoco los principales, pero debido a su arraigue radical en la dinámica operativa del hombre, es muy fácil que su presencia impida un desarrollo normal del individuo (→5.8.4).

Para situar bien el problema, hay que tener presente que es propio de cualquier ente material el que se desgaste en su operación, es decir, transfiera en o por la obra parte de lo que era. Por eso es necesario que el viviente corpóreo realice algún tipo de operación por la cual pueda mantenerse en la unidad de su ser. Y esto es justamente la nutrición, pues lo propio de esta operación es la asimilación de algo exterior que se transforma en el viviente (a diferencia de la gasolina del coche, que jamás *deviene* coche).

El problema es que este individuo que se alimenta, por mucho que intente conservarse, llegará un momento en que muere, pues la finitud de la materia impide una permanencia

total en el tiempo. Por eso, para conservar no ya al individuo, sino a la especie, se da la operación generativa, que como decía Aristóteles, tiene algo de divino, pues los individuos, como no pueden ser eternos, acceden a la inmortalidad, en la medida de sus posibilidades a través de la reproducción[186]. De esta manera, tanto por la nutrición como por la generación, el individuo y la especie se conservan, de ahí su radicalidad. Lo que sucede es que estas operaciones implican cosas diversas según el ser en que se dan.

En efecto, en la planta estas operaciones se dan sin sensación, pues como todo su obrar, se dan sin autodeterminación respecto a la forma y el fin. En el animal, por su parte, estas operaciones están ya unidas a las sensaciones y por tanto conllevan intenso placer en orden al éxito de la propia conservación y la de la especie, pero son operaciones que se dan de modo instintivo. En el hombre tanto la generación como la nutrición se dan con entendimiento (y de aquí se deriva que hayan de ser integradas en un orden racional), pues no solo es capaz de dirigirse al objeto, sino que puede dirigirse a él captándolo como tal (→4.1.3). Lo que siempre debe quedar claro es la finalidad de la operación, pues aun cuando esta quede elevada por su integración en un orden superior, no por eso pierde su especificidad.

Desde aquí ya es posible comprender la especificidad de estos vicios. En primer lugar, la gula, que se define como deseo desordenado del deleite de la comida. El desorden no aparece aquí como algo referido principalmente al apetito de comida, pues esto responde en principio a necesidades fisiológicas (nadie piensa que es desordenado tener hambre), sino al deleite que se sigue de la comida en la medida en que va contra lo propio de la nutrición, que como dice santo Tomás no es solo en vistas a la conservación, sino sobre todo a conversar con los amigos. En efecto, es sobre todo en la mesa donde se traban amistades[187], donde se celebran fiestas, se tratan temas importantes o se conoce a las personas. En el hombre el comer es una actividad profundamente humana, y la experiencia de siglos muestra la importancia que se le ha dado en toda cultura.

Sin embargo, dado nuestro estado postlapsario, es muy fácil desordenarse en este campo, pues los apetitos inferiores no se encuentran sometidos o coordinados con los racionales, por lo que muchas veces arrastran a la razón fuera de su orden propio. Además, dado su carácter radical, la gula se constituye también en vicio capital, pues se cometen muchos pecados para satisfacer este apetito desordenado de placer. Santo Tomás, citando a san Gregorio Magno, dice que hay cinco modos por los cuales puede desordenarse este apetito:

> La gula supone un desordenado deseo de comer. Pero en la comida hay que considerar dos cosas, aquello mismo que se come y el acto de comerlo. Y según esto se puede dar un doble desorden. En cuanto a la sustancia o naturaleza de la comida, cuando se buscan alimentos refinados, es decir, preciosos (*laute*); en cuanto a la cualidad, cuando se buscan alimentos preparados en exceso, con intensa preparación (*sudiose*); en cuanto a la cantidad, cuando se excede demasiado en la comida (*nimis*). Pero atendiendo al deseo desordenado en cuanto al mismo acto de comer, [hay gula] cuando se adelanta el tiempo debido para comer (*praeponere*); o porque no se guarda el orden debido comiendo, lo cual es voracidad (*ardenter*)[188].

Con la lujuria ocurre algo análogo, pues consiste en un desordenado deseo del deleite venéreo. Pero hay una diferencia fundamental, pues la gula por su género no es pecado

mortal (aunque puede llegar a serlo), pero la lujuria por su propio género sí lo es, ya que la operación generativa humana implica primero la referencia a otro, y sobre todo el modo en que un nuevo ser humano viene al mundo. Por eso la unión ente el hombre y la mujer nunca puede ser un acto que realice la objetivación del otro, sino que siempre tiene que darse como expresión de una unidad que presupone la completa donación al otro.

Pero, además, lo que no ocurre en los animales, pero sí en el hombre es que en las facultades sexuales está involucrado algo muy serio, que es lo que le da su medida, a saber, la participación en la acción creadora de Dios. Por eso el acto sexual humano no solo tiene un orden a la generación, sino también a la generación al modo humano. En este sentido, el matrimonio es el único marco que permite la realización ordenada de la unión sexual, pues solo ahí está garantizada tanto la educación como la unidad entre el hombre y la mujer.

Desde esta consideración santo Tomás afirma que hay dos especies de lujuria diferentes: por una parte, están todos aquellos actos que atentan no contra lo que podríamos denominar dimensión física del acto, sino contra el modo humano en que este debe realizarse. Así tenemos todos aquellos actos que aun cuando están abiertos a la generación, no se realizan en el marco conveniente (acto extramatrimonial). Por otra parte, se da también un desorden cuando el acto sexual no solo va contra el modo humano, sino también contra la dimensión física del mismo, lo cual acontece siempre que el acto sexual sea anti-generativo (como podría ser la homosexualidad o la anticoncepción). Para santo Tomás este tipo de acto supone un mayor desorden, pues atenta contra lo más básico del mismo.

Y ocho son las hijas de la lujuria. Según se considere la razón por la cual se dirigen los actos humanos tenemos la ceguera mental, porque ya no se juzga rectamente del fin que es principio de la operación; la inconsideración, pues desaparece la consideración de los medios y la consulta por ellos; la inconstancia, pues debilitada la voluntad no es capaz de permanecer en el mandato de la razón y la precipitación, pues ya no sigue el juicio racional por la inmersión en lo sensible. En cuanto al desorden del afecto se dan en primer lugar el amor de sí mismo, que termina llevando al odio a Dios porque prohíbe la delectación desordenada, y en segundo lugar el amor de este mundo porque el apetito queda como volcado sobre las cosas que en él se encuentran, y esto conduce a la desesperación del mundo futuro por la distancia que siente respecto a los bienes espirituales[189].

5.10.4. Vanagloria

La vanagloria, tal como su nombre lo indica es buscar una gloria vana. Por eso para entenderlo es preciso ver qué se entiende por gloria y por qué puede ser vana. La gloria se ha definido como *clara notitia cum laude*, es decir, la manifestación del bien a alguien. Algo es vano, por otra parte, en tres sentidos: en primer lugar, se dice vano lo que carece de sustancia, y así se dice que lo vano es falso, en segundo lugar, algo es

vano porque carece de firmeza y solidez y por último también es vano lo que no alcanza su fin debido. Según esto se dará vanagloria siempre que se dé el caso de que alguno se gloríe en algo falso o insustancial, en algo que pasa, y cuando la propia gloria no se ordene al fin debido.

Ahora bien, no debemos pensar que la gloria o el prestigio o el reconocimiento sean algo malo; de hecho, todo esto es necesario para hacer el bien, pues en último término suponen el reconocimiento de lo bueno. El desorden no está en que se reconozca el bien, sino en que el sujeto obre no por el bien, sino por el reconocimiento.

La vanagloria es un pecado capital porque es madre de muchos otros vicios en la medida en que buscando manifestar la propia excelencia, genera mucho otros actos desordenados. Como dice santo Tomás, estas son las hijas de la vanagloria:

> La excelencia propia puede manifestarse de dos modos: directa e indirectamente. Directamente por palabras, y así tenemos la jactancia; o por obras verdaderas que conllevan cierta admiración, y así tenemos la presunción de novedades (ya que aquellas cosas que son novedosas suelen admirar más a los hombres); o por obras ficticias, y así tenemos la hipocresía. Indirectamente puede alguien querer manifestar su excelencia en cuanto quiere que se note que él no es menos que otro. Y esto respecto a cuatro cosas: en primer lugar respecto al entendimiento, y así tenemos la pertinacia, por la que el hombre se afirma en su propia sentencia sin creer a una sentencia más sana; en segundo lugar respecto a la voluntad, y así tenemos la discordia mientras el hombre no concuerda su propia voluntad con la voluntad de los mejores; en tercer lugar respecto a las palabras, y así tenemos la disputa, cuando alguno no quiere ser superado por las palabras de otro; y en cuarto lugar respecto a las obras, cuando alguno no quiere subordinar las propias obras al precepto del superior[190].

5.10.5. Ira

Aunque ya hablamos antes de la ira (→5.5.4), ahora nos detendremos sobre todo en su dimensión racional y en el modo en que puede desordenarse. La ira es en primer lugar una pasión, pero como movimiento apetitivo también puede darse a nivel racional, es decir, constituirse como un movimiento voluntario, y en cuanto tal es un apetito de venganza, esto es, infligir un daño para restablecer la justicia. No hay que olvidar, sin embargo, que la ira es contra un mal, no contra una persona, pues lo que se busca de hecho no es dañar al otro, sino remover un mal. Lo que sucede es que se puede querer un mal para otro en cuanto se busca restablecer la justicia; materialmente es un mal el objeto, pero formalmente considerado es un bien.

Según esto, es claro que existe una ira no solo lícita, sino incluso necesaria, pues la única reacción ante el mal debe ser el deseo de erradicarlo. Esto no supone mayor problema. Pero santo Tomás va más lejos y afirma que es perfección de la ira racional el que se dé acompañada también del movimiento pasional, pues al ser el hombre un compuesto de alma y cuerpo, es plenitud de su obrar que la totalidad se vea involucrada en la operación. Por eso en el hombre que está rectamente dispuesto, el apetito de venganza alcanza también lo corpóreo, pues también su cuerpo sigue a la virtud.

Ahora bien, ¿por qué puede la ira transformarse en vicio capital? Porque el apetito desordenado de justicia lleva a cometer muchos pecados; lo cual no quiere decir que tenga una intención recta (busca la justicia) y que no sepa llevarla a cabo, pues justamente lo que está desordenado es lo que ha establecido como parámetro de orden.

Santo Tomás dice que se puede desordenar ya porque su objeto es sumamente apetecible (pues se busca la venganza bajo razón de justicia), ya por el ímpetu del movimiento, que puede arrastrar a una ejecución desordenada de la obra[191]. En el fondo, este vicio está construido sobre una falta de humildad que le impide juzgar sobre las cosas con verdad y rectitud, antes bien, él se ha puesto como criterio último desde donde discierne sobre la bondad de las cosas.

Y entre las hijas de la ira santo Tomás enumera la querella, que corresponde a los daños que se cometen contra el prójimo bajo efecto de la ira; la hinchazón mental, es decir, la mente ocupada en buscar medios de venganza; el clamor que se caracteriza como una desordenada y confusa locución que manifiesta el movimiento de ira; la indignación, que por considerar indigno a quien ha cometido la injuria, contra él dirige la ira, por la misma razón aumentada; y la contumelia y la blasfemia que son palabras ofensivas contra el prójimo o contra Dios[192].

5.10.6. Envidia

Tanto la envidia como la acedia son dos vicios capitales que tienen una estructura diversa al resto, porque no se constituyen desde la apetencia de un bien, sino desde un movimiento de huida. Su capitalidad no reside en ser fin de muchos otros vicios, sino en el hecho de que se cometen muchos actos desordenados para evitar la presencia de lo que se ha aprehendido como malo. Como dice el Doctor Angélico, «[son vicios capitales porque] se hacen muchas cosas desordenadas para remover esta tristeza»[193], ya que nadie puede permanecer durante mucho tiempo sin deleitarse[194]. Dicho de otro modo, no es un gran bien lo que desordena el apetito, sino un mal que provoca una fuga. El desorden obviamente no está en la fuga de lo malo, sino en que lo que se ha juzgado como malo es en realidad un bien. Y según esto tenemos la envidia, que es una tristeza por el bien ajeno, y la acedia, que es una tristeza por el bien espiritual o divino.

La envidia por su género es siempre pecado, porque es un movimiento contrario a la naturaleza del apetito. En efecto, todo acto de la facultad apetitiva respecto de un bien debe ser su prosecución o su alabanza, pero lo que ocurre con la envidia es justamente lo contrario, ya que la captación del bien ajeno no provoca alegría, sino tristeza, porque se juzga como malo para sí mismo, en la medida en que disminuye su propia excelencia. La raíz de esta mala disposición del afecto es el desordenado amor a sí mismo que busca la propia excelencia impidiendo que el otro también la alcance.

Por ello la envidia se soporta primero en la búsqueda de la propia excelencia como lo supremo a lo que puede aspirar el apetito, lo cual es muy absurdo; y en segundo lugar en la creencia de que el bien ajeno puede disminuir la propia perfección, lo cual también es falso, pues el bien de la persona siempre es también bien para la totalidad. Además, este vicio tiene una particular gravedad, pues se opone a lo más básico de las relaciones humanas que es querer un bien para el otro: quien es envidioso está habitualmente predispuesto no solo a entristecerse por los bienes ajenos, sino a desear que el otro no tenga bien alguno. Como dice santo Tomás:

> Envidiar importa algo que repugna a la caridad por la misma comparación del acto respecto a su objeto, pues pertenece a la razón de amistad el que queramos para el amigo los bienes como para nosotros mismos, como dice Aristóteles, *el amigo es en cierto modo otro yo*. De ahí que entristecerse por la felicidad de otro repugna claramente a la caridad, pues por ella amamos al próximo. De ahí también que diga san Agustín *quien envidia al que canta bien no ama el cantar bien*. Por esto la envidia por su género es pecado mortal[195].

5.10.7. Acedia

La acedia es también una tristeza, que se origina por la consideración del bien interno y espiritual como algo malo en cuanto contraría los deseos carnales[196]. De modo genérico podemos decir que la acedia es una pesadumbre del alma frente a cualquier bien humano o un tedio frente a la interioridad porque lo juzga como contrario a sus propios intereses e inclinaciones; así, por ejemplo, quien está inmerso en deleites sensibles sentirá normalmente una angustia anímica frente a cualquier bien que suponga alguna dificultad o salida del estado burgués. Ya en este sentido puede decirse que la acedia es vicio capital, pues por huir de aquello que constituye el bien del alma, el vicio realiza muchas cosas que le permiten permanecer en su estado desordenado.

Pero la acedia se puede también considerar específicamente, en cuanto la tristeza tiene por objeto el bien interno y divino, es decir, la vida de Dios aparece como fastidiosa porque se opone a la vida según la carne. De ahí que la acedia específicamente considerada sea por su propio género pecado mortal, pues contraría manifiestamente la caridad. Obviamente hay que distinguir aquí entre lo que es el bien en cuanto tal, y las accidentalidades que lo pueden acompañar, que dada nuestra limitación pueden condicionar nuestro apetito sensitivo, pues lo que constituye formalmente este vicio, no es una tristeza sensible, sino voluntaria. Pero, como añade santo Tomás, «cuando el afecto carnal de tal modo prevalece sobre la razón que por deliberación se contrista del bien espiritual divino, es claro que tal movimiento de la voluntad es pecado mortal»[197].

Citamos a continuación un texto de un padre de la Iglesia sobre la acedia que describe perfectamente el comportamiento moral de quien se encuentra bajo este vicio:

> El ojo del acedioso se fija en las ventanas continuamente y su mente imagina que llegan visitas: la puerta gira y este salta fuera, escucha una voz y se asoma por la ventana y no se aleja de allí hasta que, sentado, se entumece. Cuando lee, el acedioso bosteza mucho, se deja llevar fácilmente por el sueño, se refriega los ojos, se estira y, quitando la mirada del libro, la fija en la pared y, vuelto de nuevo a leer un poco, repitiendo el final de la palabra se fatiga inútilmente, cuenta las páginas, calcula los párrafos, desprecia las letras y los ornamentos y finalmente, cerrando el libro, lo pone debajo de la cabeza y cae en un sueño no muy profundo, y luego, poco después, el hambre le despierta el alma con sus preocupaciones[198].

5.11. LA LEY NATURAL

5.11.1. Definición

Dice santo Tomás: «la ley es cierta regla y medida según la cual se induce o se retrae a obrar»[199]. Luego de haber tratado de los principios intrínsecos del acto moral, abordamos el problema de la ley como principio extrínseco del mismo, en cuanto es un auxilio para alcanzar la plenitud, dejando aparte el tema de la gracia (el esquema responde a la idea de que Dios nos instruye por la ley y nos ayuda con su gracia).

Los elementos esenciales de la ley son la relación de esta con la razón, la ordenación al bien común y su promulgación por quien tiene el derecho. Conforme a estos se define como «cierta ordenación de la razón al bien común, promulgada por aquél que cuida la comunidad»[200]. Este último elemento tiene un papel fundamental en la vida social humana, pues aun cuando todo hombre puede ser ley para sí mismo, es necesario que exista una autoridad que tenga la fuerza, no solo de aconsejar, sino de obligar (*vis coactiva*) al cumplimiento de la ley, para que los malos desistan del mal y los otros puedan vivir en paz.

Santo Tomás divide la ley en cuatro; por una parte, y fundamentando todas las demás, está la ley eterna, presente en todas las criaturas. Por otra, tenemos la ley natural, propia del ente racional; y la ley humana como despliegue y determinación de tales inclinaciones fundamentales. Por último, y perteneciente a un orden sobrenatural, se encuentra la ley divina cuya plenitud es la ley Evangélica.

Respecto a los actos propios de la ley, señala que esta debe mandar, prohibir o permitir (y castigar, aunque no necesariamente tienen que ser castigados todos los males morales). Muy consciente de la finitud humana, santo Tomás recuerda que, en cuanto a su extensión, la ley humana no tiene tanta amplitud como la ley eterna, por eso pueden existir campos que escapen a su competencia, sin olvidar que permitir no es aprobar. Existe una insuficiencia constitutiva querida incluso por Dios, *v.gr.,* la inviolabilidad de la conciencia personal[201]. Sin olvidar nunca que el efecto propio de toda ley (lo que busca) es hacer buenos a los hombres.

5.11.2. Opus rationis

Es preciso hacer una aclaración previa. Al preguntarnos por la ley solemos pensar en un conjunto (generalmente externo) de normas y preceptos, pero no es exactamente eso lo que tiene en mente santo Tomás. Es verdad que la ley es verdadera ley cuando es promulgada, pero propiamente hablando es un acto de imperio de la razón, una proposición universal práctica que por ello puede ser promulgada y propuesta a la totalidad de los hombres.

La estructura particular del acto humano (como ya vimos) supone una interacción de dos facultades de orden espiritual: el entendimiento y la voluntad. Para que se produzca este acto concreto es necesario no solo que la voluntad lo quiera (supuesto que ya le ha sido presentado un bien racional), sino que la razón le mande hacerlo. Ahora bien, este juicio imperativo se comporta como una cierta conclusión dependiente de unas premisas o axiomas universales. Un ejemplo de silogismo práctico: no se debe cometer ninguna fornicación, esta no es mi mujer (i.e. sería un acto de fornicación), luego no se puede cometer este acto[202]. En este argumento, la ley natural no es propiamente el último juicio práctico por el cual se nos prohíbe hacer esto en particular («este acto de fornicación no puedo cometerlo», o quizás, «¡no cometas este acto!»), sino más bien las proposiciones universales ordenadas a la acción.

De aquí se sigue algo muy interesante: la ley no indica qué hacer siempre y en todos los casos, sino que establece unos límites dentro de los cuales el acto humano ha de realizarse. Recordemos además que los preceptos positivos obligan *semper sed non pro semper*, mientras que los *negativos semper et pro semper*. Por eso no tiene mucho sentido legislar (explicitando todos los contenidos de la ley natural) sobre cosas muy particulares, porque en último término esta concreción dependerá siempre de la prudencia[203]. Así, por ejemplo, una cosa es el precepto «no robar», y otra distinta saber si este acto particular es robar o no (*v.gr.,* encontrar y coger un billete en el suelo en un lugar desierto). Propiamente hablando, la ley no es ni la razón, ni una facultad, ni siquiera el acto, sino algo por el acto de la razón constituido, es decir, una proposición práctica o juicio imperativo con valor universal.

5.11.3. Gobierno divino

Comprender cómo se aplica la definición citada (al comienzo de este capítulo) a la ley eterna nos introduce en el problema de la fundamentación de la ley natural. Dice santo Tomás que la ley es siempre un acto de la razón, pues a ella le corresponde dirigir. Ahora bien, esta regla se puede encontrar doblemente, a saber, de un modo en el regulante y de otro en el regulado. De esta forma, todo ente finito en razón del gobierno del mundo se encuentra por su misma condición creatural regulada. Esto por lo que toca a la relación con la razón. Pero, además, se encuentra universalmente promulgada porque la ley eterna no es otra cosa en la criatura que el principio de sus propios actos *impreso* por Dios en orden al fin.

Ahora bien, en la criatura racional la participación en la ley eterna se realiza de un modo particular. No obra puramente siendo dirigida, sino que Dios ha querido gobernarla haciendo que sea providencia para sí misma. Por ello es necesario ver cómo debe dirigirse desde sí al fin correspondiendo a su inclinación previa. Desde otra perspectiva esto equivale a preguntarse cómo conoce los bienes agibles.

Puesto que los actos humanos reciben su especie del fin, para conocer su bondad o malicia es necesario referirlos a algo más allá de los mismos que establezca el marco en el cual pueden realizarse. Es decir, hay una medida del obrar humano que no está dada por la operación (como vimos al tratar sobre el fin último). De donde se sigue que un acto elícito será bueno o malo (*facendum vel vitandum*) según sea o no proporcionado a un fin no elegido. Obviamente esto no significa una postulación heterónoma de la moral; al contrario, la simple volición del fin es condición de posibilidad de nuestro actuar libre. Nunca podemos perder de vista que solo porque estamos determinados a algo uno podemos elegir.

Pero todavía está la pregunta: ¿por qué los actos tienen medida? Aunque no podamos desarrollarlo extensamente, el encuadre general del problema, sin salir de una perspectiva filosófica, nos remite necesariamente a Dios como fin último de todo. Cuando afirmamos que todas las criaturas obran por una inclinación al fin, no queremos decir sino que al obrar no buscan sino asemejarse a Dios tanto cuanto le sea posible. En

una perspectiva descendente, equivale a decir que Dios las dirige a todas eficazmente hacia sí mismo. Por ello, estar inclinado significa ser dirigido. Ahora bien, Dios gobierna (dirige) la universalidad de los entes conforme a un plan eterno e infalible, y a esta razón de gobierno de las cosas la llamamos ley eterna (*ipsa ratio gubernationis rerum*). En este sentido, no es casualidad que el tratado de la ley se desarrolle después de los tratados acerca de la providencia y del gobierno del mundo, porque en éstos encuentra su fundamento.

Sin embargo, debemos evitar ciertos equívocos. Mediante el gobierno, Dios hace efectivamente que las criaturas alcancen la perfección de su naturaleza, pero nunca violentando su movimiento, sino actuando como causa primera suficiente de causas segundas subordinadas. Ni se anulan ni se oponen, pues son dos planos distintos de una única operación natural. En este punto radica la superación de toda heteronomía, pues este dinamismo es «trascendente, en cuanto procede del plan de la providencia divina que existe en el espíritu del Creador, pero es también inmanente, porque no está impuesto desde el exterior de las criaturas, sino que está inscrito en su misma naturaleza»[204].

Por eso puede concluir el Doctor Común que todo ente creado participa de la ley eterna, porque lleva impreso en sí mismo un orden al fin que se constituye en el principio motor de todos sus actos. Y esta inclinación al fin y al acto es la medida y regla de toda acción no solo porque hace aparecer las cosas como buenas, sino también porque permite el discernimiento acerca de si tal obra u otra son proporcionadas y conducentes a la actualidad que se apetece. La existencia de modos de comportamiento que son prescritos sin más (*absolute*) porque se acomodan en última instancia a la particular naturaleza del operante finito, encuentra aquí su justificación.

De este modo, todo aquello que responda al *pondus* de la naturaleza (no entendida físicamente, sino como lo correspondiente a la propia esencia) caerá bajo mandato y, por el contrario, todo lo que nos aparte del fin será algo vitando. Por ello, el reconocimiento de una inclinación previa (amor habitual) nos da la clave para afirmar el carácter prescriptivo de la ley. «Todo aquello a lo que el hombre tiene inclinación natural, la razón lo aprende como bueno, y por consiguiente como operable»[205].

Hablando formalmente puede decirse que *lex naturalis nihil aliud est quam impresio divini luminis in nobis, id est, participatio legis aeterna in rationali creatura*. Es este un punto capital de la ética tomista, que como dijimos antes, jamás se funda en un puro deber por el deber, sino siempre en un deber por el querer. Es tan claro esto que, por ejemplo, una ley humana que no se ordene al bien común (que es también fin del individuo) no es verdadera ley, aunque tenga apariencia de tal.

5.11.4. Ley natural

Ya hemos visto que la ley es como la premisa universal práctica que adquiere su virtud imperativa por el orden de toda criatura a asemejarse a Dios, es decir, es el acto por el cual mandamos qué ha de hacerse (o evitarse) conforme a lo que estamos

inclinados. Por eso santo Tomás no dice que la ley natural sea un hábito, sino que proviene del hábito de la razón llamado sindéresis, del mismo modo como el principio de no contradicción no es el hábito de entendimiento, sino una proposición del que es el hábito. Sin embargo, se posee de algún modo habitualmente porque siempre permanece la inclinación a lo bueno de donde brota el acto de imperio.

Una de las cuestiones que ha llamado la atención de muchos moralistas contemporáneos[206], es la pregunta si acaso la ley natural contiene varios preceptos o tan solo uno. En el cuerpo del artículo comienza haciendo una distinción: puesto que la ley equivale a los principios primeros del silogismo práctico, se requiere que tengan un carácter evidente para que en ellos se apoyen las premisas débiles. Sin embargo, la evidencia no es un criterio del todo universal, pues hay principios que son *per se notum omnibus* (el todo es mayor que la parte), mientras que otros son *per se notum sapientibus tantum* (el ángel es incorpóreo). La ley natural, en cuanto a sus principios más comunes y actuales se encuentra dentro del primer tipo de evidencia. Y el Aquinate da la razón: aquello primero que cae en el entendimiento especulativo es el ente, y por lo mismo que es aprendido en su razón de perfecto es también captado como perfectivo y apetecible.

Aquí es donde tiene sentido la afirmación tomista «el entendimiento especulativo se hace práctico por extensión», esto es, el ente captado como perfectivo es aprendido también y consecuentemente como bueno. Y en la referencia al bien se funda el primer principio de la ley natural, que es siempre y para todos evidente: *bonum est faciendum et malum vitandum*. Es imposible que alguien obre y no busque el bien (no entramos en el problema de si es o no verdadero bien).

Respondiendo más directamente a la pregunta de la cuestión, santo Tomás dice que no hay solo un precepto de la ley natural, sino muchos, aunque todos tienen como fundamento y raíz el precepto anteriormente tratado. Ahora bien, todos los otros preceptos proceden según el orden de los bienes a los que el individuo está inclinado: por ello *según sea el orden de las inclinaciones naturales será el orden de los preceptos de la ley natural*. Y existen tres grandes tipos de inclinaciones en el hombre. Primero a conservar el propio ser, en segundo lugar, hacia aquellos bienes en parte comunes con los animales (aunque tienda a ellos según su propia naturaleza, es decir, racionalmente), y por último al bien según la naturaleza racional dentro del que se incluye el deber de conocer la verdad acerca de Dios y la vida en sociedad. Todo aquello que puede esperarse de estas inclinaciones pertenece a la ley natural.

Para acabar, es muy digno de ser considerado lo que acerca de la ley encontramos en la Escritura. Por una parte, se narra en el Éxodo (cf. Ex 20) cómo Dios escribió en tablas de piedra la ley que los hombres ya no querían leer en sus corazones (y por eso fue considerada luego como preparación y pedagogía, porque por ella solo se consigue el conocimiento del pecado). Pero por otra que «siempre que los gentiles, aun no teniendo Ley, cumplen los [preceptos] de la Ley por razón natural, ellos, no teniendo Ley, son ley para sí mismos, ya que demuestran [que tienen] escrita en sus corazones la norma de conducta [dictada] en la Ley, teniendo por testigo su conciencia»(Rm 1, 14-15).

5.12. BIBLIOGRAFÍA

AMADO, A., *La educación cristiana*, Scire, Barcelona: 1999.

Derisi, O., *Fundamentos metafísicos del orden moral*, CSIC, Madrid: 1969.

ECHAVARRÍA, M., *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según santo Tomás de Aquino*, Documenta Universitaria, Girona: 2005.

GRAMMAN, M., *La Prudencia*, Gaudete, Madrid: 2009.

MAURI, M., *Bien humano y moralidad*, PPU, Barcelona: 1989.

PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid: 2000.

---

117. ARISTÓTELES*, EN* II, 2; 1103 b 26-30.
118. TOMÁS DE AQUINO, *STh* I-II, q. 1, a. 1, corp.
119. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *CG* IV, 11; I q. 18, a. 3.
120. ARISTÓTELES, *EN* I, 1; 1094 a 1-2.
121. Id., *EN* X, 7; 1177 b 17-18.
122. Id., *Met* I, 1; 980 a 21.
123. Cf. Id., *EN* X, 8; 1178 b 29.
124. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *CG* III, 25.
125. ARISTÓTELES, *EN* VI, 7; 1141 a 20-23.
126. *FCV* 85-86.
127. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *STh* I-II q. 3, a. 1, corp.
128. Cf. Id., *De Pot* q. 10, a. 1, corp.; *STh* I, q. 54, a. 2, corp.
129. Cf. Id., *STh* I, q. 5, a. 1, corp.
130. Id., *STh* I-II, q. 3, a. 5, ad 2.
131. Id., *STh* I, q. 12, a. 1, corp.; I-II, q. 3, a. 8, corp. (*La cursiva es nuestra*).
132. Cf. Id., *STh* I, q. 44, a. 4.
133. Cf. ARISTÓTELES, *Fís* II, 1; 192 b 21-22.
134. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *STh* I-II, q. 9.
135. Cf. Id., *STh* I-II, q. 8, a. 3, ad 3.
136. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *STh* I-II, q. 1, a. 1, ad 2.
137. Cf. Id., *STh* I-II, q. 20, a. 1, corp.
138. Id., *Super Psalmo* 42, 1.
139. DH 1681.
140. CEC 1754.
141. TOMÁS DE AQUINO, *STh* I-II, q. 18, a. 1, corp.
142. Id., *STh* I-II, q. 18, a. 1, corp.
143. *VS* 78a.
144. Id., *STh* I-II, q. 20, a. 6, corp.
145. *CEC* 1752.
146. CEC 2401.
147. CEC 2483.
148. AGUSTÍN DE HIPONA*, De Civitate Dei* XIV, 7; cf. CEC 1772.
149. TOMÁS DE AQUINO, *STh* I, q. 20, a. 1, corp.
150. ARISTÓTELES, *EN* VII, 3; 1177 a 23.
151. Cf. Id., *EN* V, 2; 1157 b 15.
152. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *STh* I-II, q. 32, a. 7, ad 2.
153. Id., *STh* I-II, q. 32, a. 5, corp.
154. Id., *STh* I-II, q. 32, a. 6, corp. et ad 3.
155. Id., *STh* I-II, q. 38, a. 2, corp.
156. Id., *STh* I-II, q. 38, a. 3, corp.
157. Id., *STh* I-II, q. 38, a. 4, corp.

158. Id., *STh* I-II, q. 38, a. 5, corp.
159. Id., *STh* I-II, q. 46, a. 8, corp.
160. Id., *STh* I-II, q. 8, a. 1, ad 1.
161. Id., *In Pol* lect. 4, 86.
162. TOMÁS DE AQUINO, *CG* I, 37.
163. Cf. Id., *STh* I, q. 55, a. 1, ad 1.
164. Cf. Id., *De virtutibus* q. 1, a. 3 corp.
165. Cf. DH 1216; 1925.
166. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *STh* I, q. 109, a. 8, corp.
167. Cf. Id., *STh* I, q. 77, a. 1, ad 1; II-II, q. 48, art. un., corp.
168. Cf. ARISTÓTELES, *EN* VI, 13; 1144 b 32-33.
169. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *STh* II-II, q. 53, a. 3, corp.
170. Id., *STh* II-II, q. 48, art. un., corp.
171. ARISTÓTELES, *Pol* I, 1; 1252 b 20: I, 2; 1253 a 2-3.
172. TOMÁS DE AQUINO, *STh* II-II, q. 61, a. 1, corp.
173. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *STh* II-II, q. 45, a. 4, corp.
174. Id., *STh* II-II, q. 128, q. un., corp.
175. Cf. Id., *STh* II-II, q. 141, a. 2, ad 2.
176. Cf. DH 1515.
177. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *STh* II-II, q. 170, a. 1, ad 3.
178. Cf. ARISTÓTELES, *EN* III, 11; 1119 a 10.
179. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *STh* I-II, q. 71, a. 6, corp.
180. TOMÁS DE AQUINO, *De Malo* q. 8, a. 1, corp.
181. Id., *STh* II-II, q. 162, a. 2, corp.
182. Cf. Id., *STh* II-II, q. 162, a. 1, ad 3.
183. Id., *STh* II-II, q. 162, a. 6, ob. 1 et ad 2.
184. Cf. Ignacio DE LOYOLA, *EE* 142.
185. TOMÁS DE AQUINO, *De Malo* q. 13, a. 3, corp.
186. Cf. ARISTÓTELES, *De Gen* II, 1; 731 b 30.
187. Cf. Id., *EN* VIII, 3; 1156 b 28.
188. TOMÁS DE AQUINO, *STh* I, q. 148, a. 4, corp.
189. Cf. Id., *De Malo* q. 15, a. 4, corp.
190. Id., *De Malo* q. 9, a. 3, corp.
191. Cf. Id., *STh* II-II, q. 158, a. 7, corp.
192. Cf. *De Malo* q.12 a.5 c.
193. Id. *De Malo* q. 11, a. 4, corp.
194. Cf. ARISTÓTELES, *EN X*, 9; 1176 b 19-21.
195. TOMÁS DE AQUINO, *De Malo* q. 10, a. 2, corp.
196. Cf. Id., *De Malo* q. 11, a. 1, corp.
197. Ibid., q. 11, a. 3, corp.
198. *De octo spiritibus malitiae* XIV; PG 79, 1159/60.
199. TOMÁS DE AQUINO, *STh* I-II, q. 9, a. 1, corp.
200. Id., *STh* I-II, q. 90, a. 4, corp.
201. Id., *STh* I-II, q. 90, a. 3, ad 3.
202. Cf. Id., *STh* I-II, q. 77, a. 2.
203. Cf. ARISTÓTELES, *EN* V, 10; 1137 b 27.
204. CTI (2009) 63.
205. TOMÁS DE AQUINO, *STh* I-II, q. 94, a. 2, corp.
206. Cf. Id., *STh* I-II, q. 93, a. 2, corp.

6. FILOSOFÍA PRIMERA (I): METAFÍSICA

6.1. INTRODUCCIÓN

6.1. Introducción

La metafísica es el conocimiento de la realidad según sus causas últimas, y responde de este modo, a las inquietudes más profundas del espíritu humano, pues como dice Aristóteles, «todos los hombres desean por naturaleza saber»[207]. Sin embargo, a pesar de ser ciencia eminente, se dirige también a aquello que de algún modo es poseído de forma pre-científica y confusa (no innata) por todos los hombres, pero que es al mismo tiempo lo más difícil de traer a un conocimiento explícito. La razón está en que el metafísico reflexiona, como veremos, sobre el horizonte proporcionado a la inteligencia humana (el ente sensible), pero despojándolo de todas las notas potenciales que digan relación a la materia (como sugiere la misma etimología del término), para quedarse solo con sus aspectos actuales contemplados formalmente. Esto supone que dicha reflexión filosófica será más abstracta y menos imaginativa, y, por tanto, de difícil adquisición[208].

Uno de los principales obstáculos que han de superarse, dada la dificultad de la materia, es el univocismo, el decir de las cosas según términos puramente genéricos que, por ganar en extensión, de modo inversamente proporcional, no dicen la realidad en lo que ella tiene de más real y actual (*v.gr.,* vivir, entender). Por ello, la metafísica, fiel a su pretensión de ser ciencia universal y sapiencial, debe hablar de las cosas análoga y formalmente, no atendiendo a sus aspectos potenciales.

Además, como ciencia del ente, no mirará solo una región parcial de la realidad (que por definición no podría ser su objeto), sino a esta según totalidad, pero no contemplándola extensamente (sería univocarla), sino desde la actualidad una y análoga; la metafísica será un pensar máximamente unitario que ha de dar razón de la pluralidad (*plura ut unum*).

6.1.2. Concepto de Metafísica

Antes de determinar su estatuto científico propio según el método escolástico, es decir, determinando su objeto formal (recordemos que no hay ciencia al margen de un algo formalmente contemplado), nos acercaremos a ella de un modo descriptivo comentando el Proemio al comentario de santo Tomás a la Metafísica:

> Tal como enseña el Filósofo en sus [libros] de la *Política*, cuando algo plural se ordena a lo uno, es necesario que lo uno sea regulador de ello o regente, y las otras cosas lo regulado o regido. Lo cual es patente en la unión del alma y del cuerpo, pues el alma naturalmente impera, mientras que el cuerpo obedece. De modo semejante ocurre con las otras potencias: el irascible y el concupiscible por disposición natural son regidos por la razón. Ahora bien, todas las ciencias y artes se ordenan a algo uno, a saber, la perfección del hombre que es su

felicidad. Por lo que es necesario que una de estas sea rectora de todas, la cual rectamente reclama el nombre de sabiduría. Pues es de sabios ordenar lo otro.

Qué sea esta ciencia y sobre qué verse puede considerarse si diligentemente se atiende al modo como alguien es apto para regir. Pues, así como los hombres atentos de entendimiento, como dice el Filósofo en los libros citados, son naturalmente rectores y señores de los otros [hombres], y los que son robustos de cuerpo, aunque faltos de entendimiento, son naturalmente siervos, así también debe la ciencia que es reguladora de las otras ser máximamente intelectual. Esta es la que versa sobre lo máximamente inteligible.

Ahora bien, lo máximamente inteligible podemos tomarlo de tres maneras. En primer lugar, por el orden de entender, pues desde lo que el entendimiento adquiere certeza parece ser más inteligible. De donde parece que, puesto que la certeza de la ciencia la adquiere el entendimiento por las causas, el conocimiento de las causas es lo máximamente intelectual. Por lo que también aquella ciencia que considera las primeras causas parece ser reguladora de las otras.

En segundo lugar, por la comparación del entendimiento al sentido. Pues dado que el sentido es un conocimiento de lo particular, por esto parece distinguirse el entendimiento del mismo, en que comprende los universales. De donde [concluimos] que es máximamente intelectual aquella ciencia que versa sobre los principios máximamente universales, que son el ente y lo que de él se sigue, lo uno y lo múltiple, la potencia y el acto. Ahora bien, éstos no deben permanecer del todo indeterminados, pues sin ellos no se puede tener un conocimiento completo de aquellas cosas que son propias de algún género o especie. Ni tampoco deben ser tratados en alguna ciencia particular, porque como se requiere de ellos para el conocimiento de cualquier género de entes, por la misma razón en cualquier ciencia particular se trata de ellos. Por lo cual resta que en aquella ciencia común donde se trate de ellos por ser máximamente intelectual sea reguladora de las otras.

Por último, en razón del mismo conocimiento del entendimiento. Puesto que cualquier cosa tiene virtud intelectiva según que es inmune de la materia, es preciso que aquella [ciencia] que es máximamente inteligible sea máximamente separada de la materia. En efecto, lo inteligible y el entendimiento deben ser proporcionados y de un mismo género, pues el entendimiento y lo inteligible son en acto algo uno. Pero son máximamente separadas de la materia aquellas cosas que no solo han sido abstraídas de la materia signada, como la forma natural tomada en universal sobre la que versa la ciencia natural, sino de toda materia sensible. Y no solo según la razón, como la matemática, sino incluso según el ser, como Dios y las inteligencias. De donde la ciencia que trata de estas cosas parece ser máximamente intelectual y primera o señora de las otras.

Ahora bien, esta triple consideración debe atribuirse a una ciencia, no a diversas, pues las predichas substancias separadas son universales y causas primeras del ser. Y es de una misma ciencia considerar las causas propias de un género y el género mismo, tal como el [filósofo] natural considera los principios del cuerpo natural. Por lo que es necesario que a la misma ciencia pertenezca considerar las sustancias separadas y el ente común, que es género, del que dichas substancias separadas son causas comunes y universales.

De esto aparece que, aunque esta ciencia considere las tres cosas señaladas, no considera, sin embargo, a cualquiera de ellas como objeto, sino únicamente al *ens commune*. En efecto, es el objeto de una ciencia aquel de quien buscamos sus causas y propiedades, no las mismas causas buscadas de algún género, dado que el conocimiento de las causas de algún género es el fin al que llega la consideración de una ciencia.

Sin embargo, aunque el objeto de esta ciencia sea el *ens commune*, este se refiere totalmente a aquellas cosas separadas de la materia según el ser o según la razón. Porque según el ser y la razón se llaman separadas no solo aquellas cosas que jamás pueden estar en materia, como Dios y la substancia intelectual, sino también aquellas cosas que puede ser sin materia, tal como el *ens commune*, lo cual no sucedería si dependieran de la materia según el ser.

Por lo tanto, según las tres cosas dichas, a partir de las cuales se capta la perfección de esta ciencia, recibe tres nombres. Se llama ciencia divina o teología en cuanto considera las substancias separadas. Metafísica en cuanto considera el ente y aquello que se sigue del mismo. Pues estas cosas se descubren por vía de resolución después de la física, como las cosas más comunes después de las menos. Y se llama filosofía primera en cuanto considera las causas primeras de las cosas.

Es claro, por tanto, cuál sea el sujeto de esta ciencia, cómo se encuentra respecto a las otras ciencias y qué nombre recibe[209].

Afirma al comenzar que a esta ciencia le corresponde con propiedad el nombre de sabiduría, en cuanto que todo lo ordena (lo reduce) *in unum*, que en el caso de las ciencias es la felicidad del hombre. Y esto porque versa sobre lo máximamente inteligible, lo cual puede verse de un triple modo; primero, porque juzga y considera el

todo desde sus primeras causas, que son las más universales y, bajo este aspecto, es llamada filosofía primera.

Segundo, porque considera al ente en cuanto tal y lo que de él se sigue, no refiriéndose a una determinada región de la realidad, sino a todo, pero desde su dimensión actual, es decir, según que su acto propio es el ser. Por esto puede decirse que es una filosofía que entronca con el sentido común, porque trata de las cosas tal como aparecen a la inteligencia de todo hombre, aunque de modo confuso; en este sentido es llamada metafísica (*transphysica*), lo cual no implica que no trate las cosas físicas (pues este será siempre su horizonte proporcionado), sino que no las contempla en sus dimensiones materiales.

Por último, es llamada teología natural, pues le corresponde también tratar de las sustancias separadas, no como si fueran su objeto formal propio, pues este es el *ens commune, quod est genus* –no pensado como lo máximamente indeterminado–, sino en cuanto que por un proceso abstractivo se han alcanzado como primeras causas del ser.

Podemos así destacar ciertas notas propias de esta disciplina; es una ciencia que trata de lo máximamente *inmaterial*, en cuanto que lo piensa todo, pero sin atender a su aspecto potencial y limitante. Trata también de lo máximamente *actual*, pues estudia las cosas desde lo que tienen de máximamente *inteligible*, (de hecho, las cosas se entienden como acto, y mientras están en potencia no son inteligibles). La metafísica, por lo mismo, se mueve en la línea de lo que es más inteligible en sí mismo. Es ciencia que versa además sobre lo máximamente *universal*, aunque esto no signifique lo máximamente indeterminado. Al contrario, penetra en lo más profundo y radical de las cosas y a todas las contempla reduciéndolas a su principio. Tampoco significa que trate una región del ente, pues alcanza toda la realidad, y todo lo que una ciencia considera es también considerado por la metafísica, aunque bajo otra formalidad. En este sentido se puede decir, por ejemplo, que trata también del ente móvil, pero no en cuanto móvil, sino en cuanto ente. Por último, puede decirse que es ciencia máximamente *filosófica*, es *philosophia simpliciter*, pues solo ella realiza de modo perfecto sus pretensiones de dar razón última de todo desde las causas más radicales. De hecho, y como ya hemos repetido, la división de la filosofía en sus diversas partes no es como la del todo subjetivo en sus partes específicas, sino como la del todo potestativo en sus partes potenciales.

6.1.3. Triple fundamento

Al hablar ahora de un triple fundamento de la metafísica, no lo hacemos con la pretensión de establecer una serie de verdades ideales a partir de las cuales pueda luego deducirse *more geometrico* (como pretendió, *v.gr.,* Descartes a partir del *cogito*) el resto de los conocimientos que pertenecerán a esta ciencia; al contrario, luego de una reflexión sobre el pensar metafísico, descubrimos cuáles son aquellos pilares que posibilitan y sobre los que descansa el quehacer metafísico. Es iluminador en este sentido lo que Balmes dice acerca de este problema:

Hay varios principios que, con relación al entendimiento humano, pueden llamarse igualmente fundamentales, ya porque todos sirven de cimiento en el orden común y en el científico, ya porque no se apoyan en otro; no siendo dable señalar uno que disfrute de esta calidad como privilegio exclusivo[210].

Al establecer este triple fundamento, por tanto, no hacemos sino señalar aquello sin lo cual no es pensable una metafísica.

El primer fundamento es el conocimiento que el alma tiene de sí según que tiene ser en tal individuo[211]. Puesto que este es un tema que más propiamente pertenece a lo que podría llamarse filosofía fundamental (teoría del conocimiento), no lo desarrollaremos aquí extensamente (→7.3). Baste decir que, como enseña santo Tomás siguiendo a san Agustín, el alma posee un doble conocimiento de sí: uno esencial, por el cual se conoce como conoce las otras cosas, es decir, por razonamiento y discursivamente, y otro existencial por el cual se conoce como presente a sí en todo acto de conocer: es decir, al entender, se sabe entendiendo. Ahora bien, este conocimiento presencial actual se soporta en un conocimiento habitual que el alma tiene de sí. Este último no se encuentra entre aquellos hábitos que por darse en un sujeto finito son accidentes de la esencia, sino que designa la misma esencia del alma según que posee el ser con independencia de la materia. Aquí ya no se trata de algo que tiene el alma, *sino de algo que el alma es*, pues por ser inmaterial es por lo mismo habitual autoposeerse.

El carácter fundante que posee este principio de orden existencial se debe a que la autoposesión es la luminosidad y acto del alma por el cual se constituyen los inteligibles, pues al entender traemos a participar lo otro de la propia inmaterialidad, y por ello decía Aristóteles que, *al pasar de la potencia al acto, el inteligente procede hacia la perfección de su ser*[212]. Porque hay un conocimiento habitual fundado en lo actual (una actualidad previa que es el mismo ser del alma) es posible un conocimiento metafísico de la realidad. Así, sobre el ente primer conocido, la luz del alma puede profundizar en él depurándolo de sus condiciones potenciales para alcanzar en él una perspectiva actual que nos abre a contemplar la totalidad de las cosas no en un orden puramente extensivo, sino con una mirada formal y profunda que unifica todo en sus principios y en sus causas últimas.

El segundo es la afirmación objetiva (ontológica) del ente, lo cual significa que conocemos las cosas que son. También este principio arraiga en la más profunda comprensión de una verdadera teoría del conocimiento; sin embargo, no lo tomamos como un postulado *a priori* o como una verdad de tipo eidético, sino como un principio *per se notum* por el que comprendemos la más radical destinación del entender a manifestar al ente en su ser, porque el mismo entender es ser manifestativo. Que la verdad existe es evidente.

Canals citaba, para expresar el carácter locutivo del entender por el que se nos patentiza el ente, la genial afirmación de Parménides: «se requiere decir y pensar que el ente es». Ahora bien, ¿cómo sabemos que el verbo mental dice al ente en su ser? Precisamente porque la afirmación de la palabra está soportada en la afirmación del ente, es decir, el entender mismo es el ser que manifiesta al ente en la mismidad

autoconsciente. En este sentido, no deducimos el ser de la cosa a partir del conocer, sino que afirmamos que el entender es ser y referido siempre al ente en su realidad. Dicho de otro modo, ¿cómo alcanzaría la metafísica su objeto si no fuera porque se encuentra manifestado en la palabra (*verbum cordis*)? La naturaleza manifestativa del entender nos salva de encerrarlo en sus propios límites, y nos permite descubrir su misma destinación a la totalidad. En este sentido nos encontramos con un principio nuclear que no expresa sino un principio del sentido común; el conocer es de lo que es.

Por último, tenemos el principio de no contradicción (no sujeto a demostración), por el cual es posible estructurar conocimientos de un modo lógico y consistente. Este se soporta en el reconocimiento del carácter significativo de las palabras, es decir, en que toda locución intencional consiste en afirmar algo uno (es el correlato lógico de la afirmación del ente). Comúnmente se enuncia del siguiente modo: es imposible que algo sea y no sea al mismo tiempo y en el mismo sentido. O también, el ser es y el no ser no es. Es importante captar que este principio no solo es fundamento de todo raciocinio, sino que nos sitúa también en el acto mismo de entender, pues expresa que el conocer algo es afirmarlo como tal, queriéndolo significar en lo que es.

La necesidad de afirmar al ente es la necesidad misma del pensamiento. En este sentido Aristóteles, para refutar a los negadores del λόγος (siempre ha habido pensadores no pensantes), sabiendo que no era demostrable este principio (pues él es principio de toda demostración), presentaba un recurso *ad hominem* y por reducción al absurdo. «El punto de partida se toma de la definición, pues el λόγος, cuyo signo es el nombre, es la definición»[213]. Por ello, le bastaba que quien atacara al verbo dijera algo con intención significativa (de otro modo sería lo mismo que discutir con una grabadora), pues al hacerlo tendría que sostener aquello que pretende negar. Siempre producen perplejidad las posturas que quieren sostener que el hombre es la medida de todas las cosas, y ante ellas siempre cabe la pregunta, ¿por qué no el cerdo?[214]. Por ello, el argumento aristotélico, más que convencer al oponente, muestra que al afirmar algo está ya convencido. El peso del argumento está en que no se pretende que se reconozca que tal o cual cosa sea verdadera, sino que el entender humano está constitutivamente ordenado a la verdad, y que ello es lo único que posibilita el decir humano.

6.2. EL OBJETO FORMAL (I): GÉNESIS

6.2.1. Nuestro horizonte proporcionado

> Quia parvus error in principio magnus est in fine […]; ens autem et essentia sunt quae primo intellectu concipiuntur […], ideo, ex eorum ignorantia errare contingat, ad horum difficultatem aperiendam, dicendum est, quid nomine essentiae et entis significetur[215].

El alma humana, por poseer el ser con independencia de la materia, es de algún modo todas las cosas[216] porque puede hacerse todas inteligibles en acto. Ahora bien, esta apertura infinita del entender humano no es una infinitud absoluta, sino que toma su principio del horizonte proporcionado a nuestra inteligencia y a él se refiere en todo acto de pensar. Por esto mismo, esta apertura a la totalidad del cosmos no podría realizarse

(en nuestra intelectualidad finita) si no fuera el ente en su actualidad lo primeramente concebido y la base sobre la cual construimos todo otro entender. Por ello, punto de partida de la metafísica es la afirmación repetida muchas veces por santo Tomás a lo largo de su obra, de que «aquello que primeramente concibe el entendimiento *como lo más evidente*, y en el cual vienen a resolverse todas sus concepciones, es el ente»[217]. Es decir, la realización de nuestra apertura intencional se cimienta sobre una construcción espontánea del ente.

Sin embargo, esta misma afirmación podría ser fuente de confusión, pues al presentársenos el ente como lo primero concebido, como lo propio del entendimiento e incluso como algo evidentísimo, parece simultáneamente necesitando de ulterior profundización en sí mismo, ya que es claro que esta primera apertura no nos muestra la totalidad actual del ente; al contrario, solo nos hace vislumbrar al ente según su actualidad. En torno a la comprensión del ente como objeto se debaten dos posturas metafísicas antagónicas según que lo conciban como lo universalísimo en la línea de la potencia y necesitando de ulteriores especificaciones (idea propia de metafísicas esencialistas), o como lo universalísimo en la línea actual y del ser (como el constitutivo formal de todo ente). Obviamente santo Tomás formula toda su metafísica sobre la segunda comprensión. En este sentido el cardenal Cayetano, comentando el *De ente et essentia*, «elaboró formulaciones decisivamente iluminadoras, en esfuerzo consciente por mantener la autenticidad de aquellas concepciones del Aquinate»[218].

6.2.2. *Primum cognitum: una precisión de Cayetano*

Cayetano, en su exposición, parte de que el ente es lo máximamente universal, pero afirma que lo universal puede ser doblemente entendido, a saber, como un todo definible o como un todo universal.

> Ahora bien, difieren estas totalidades triplemente. En primer lugar, porque la totalidad definible se funda sobre la actualidad de la cosa; la totalidad universal, en cambio, sobre la virtualidad o potencialidad. En segundo lugar, porque aquella está en orden a los superiores, si los tiene, pero esta está en orden a los inferiores. Y en tercer lugar porque aquella es naturalmente anterior a esta[219].

Por este doble orden de conocimientos puede sostenerse que la metafísica es un verdadero conocimiento universal, pero situado en un nivel radicalmente diverso del surgido en una perspectiva potencial y genérica, ajena a las pretensiones de la ciencia del ente en cuanto ente. No hemos entrado todavía (propiamente) en el problema del objeto de la metafísica, pero tenemos ya señalada la dirección por la que lo encontraremos, es decir, mirando a la actualidad.

A continuación, señala que, supuesta la doble totalidad (definible o universal) y una doble posibilidad de captación del ente (como distinto o confuso), es posible una cuádruple clasificación del conocimiento según la conjugación de estos elementos.

> Un primer conocimiento confuso es aquel por el que el universal es conocido como todo definible sin resolverlo en las partes definitivas (confuso actual). Un segundo conocimiento confuso es aquel por el que se conoce como todo universal sin componer al mismo con sus partes subjetivas (confuso virtual). Un primer conocimiento distinto es aquel por el que se conoce el todo definible resolviéndolo en cada una de las partes de

> la definición, y este se corresponde al primer conocimiento confuso (distinto actual). Un segundo conocimiento distinto es aquel por el que se conoce el todo universal componiéndolo con sus partes subjetivas, y este se corresponde al segundo conocimiento confuso (distinto virtual)[220].

En esta clasificación se encuentra el presupuesto para precisar el sentido de la afirmación tomista de que el *primum cognitum* (con conocimiento confuso actual) es el fundamento de todo conocimiento y que sobre él es posible constituir, según inmaterialidad, diversos conocimientos científicos (atendiendo a la mayor o menor distinción que se alcanza en el conocimiento distinto actual). Así, el pensamiento humano se soporta sobre un primer término trascendental que mira al ser, mientras que el conocimiento científico sobre una distinción sobre el mismo, depurándolo de sus notas potenciales.

Ahora bien, ¿cómo es posible conseguir una mayor profundidad y distinción en el ente? Responde Tomás de Vio sosteniendo que por la abstracción formal que, a diferencia de la total que origina potencialidad, confusión y menor inteligibilidad, considera lo actual y determinante, abstrayéndolo de lo potencial y receptivo. De este modo, se adquiere un concepto formal que en razón de su inmaterialidad posee una más perfecta inteligibilidad. En este sentido es fácil comprender que el proceso abstractivo es un proceso de inmaterialización, y que, por los diversos grados de inmaterialidad, será posible fundar una distinción formal entre las ciencias especulativas.

Sin embargo, antes de tratar el problema de la formación de la metafísica, es necesario una precisión respecto al ente *primum cognitum*, pues aún queda la dificultad de cómo se ha adquirido para que sobre él pueda realizarse un proceso abstractivo formativo de las ciencias. Para responder, afirma Cayetano:

> Ha de notarse que el ente puede terminar el acto del entendimiento bajo una triple condición. Primero, como teniendo esta condición por la que es abstracción total; y no me refiero a la abstracción del singular, sino la de la especie y el género. El segundo modo, como teniendo la condición por la que es abstracción formal, similarmente de las especies y géneros. En tercer lugar, como no teniendo ninguna de estas condiciones, pero abstrayendo del singular[221].

La importancia de esta distinción radica en que existe una abstracción primera que es específicamente diversa de las otras. Por esta particular operación el ente es separado de sus condiciones materiales y particulares, pero no para atender a lo universal potencial que pueda encontrarse en él (al ver un hombre no concebimos primeramente que es un animal), sino formando un concepto actual, pero confuso susceptible de ulteriores profundizaciones. Siguiendo con el ejemplo, al ver un hombre primeramente concebimos que *es*, luego podemos decir que es animal o que es subsistente. Por esto, porque primeramente ha aparecido a nuestra inteligencia (por nuestra iluminación intelectual) el ente en cuanto que es –i.e. en cuanto posee actualidad–, es posible luego sobre él profundizar en sus dimensiones actuales. Este es el sentido de la afirmación de Cayetano de que el ente concretado en la *quididad* sensible es el primer conocido con un conocimiento confuso actual.

Es fundamental captar lo importante de esta afirmación, pues solo porque primeramente aprehendemos las cosas en lo que es radicalmente constitutivo de ellas,

podemos conocerlas. Siempre aprehendemos las cosas en un horizonte de universalidad e infinitud que posibilita trascender los aspectos categoriales; o mejor, porque lo determinado aparece en lo que no lo es, podemos conocer lo determinado en cuanto tal.

6.2.3. Abstracción formal y terminus metaphysicalis

La abstracción formal sobre el *primum cognitum*, como ha sostenido constantemente la tradición tomista, puede realizarse de tres modos; y correlativos a estos, se fundarán (especificarán) tres ciencias especulativas en la línea de un conocimiento distinto actual (diversa inmaterialidad objetiva o fundamental): la física, la matemática y la metafísica. Y esto porque es posible considerar triplemente el modo de abstraer y definir el ente: primero, con materia sensible, pero no con esta materia, el segundo con materia tan solo inteligible y el tercero sin cualquier materia. Aquí hay que hacer dos observaciones: i) la distinción será siempre por la abstracción formal, nunca por la total, que es común a todas ellas; ii) el objeto material de todas será siempre el mismo, el ente proporcionado a nuestro horizonte intelectual.

La metafísica, por tanto, como ciencia del ente en cuanto ente, se situará en el más alto nivel de abstracción, pues considerará a su objeto sin materia, es decir, atenderá a lo actual que puede encontrarse en todo lo presente a su entendimiento. Así, «el ente en cuanto ente, es decir, el ente abstraído por la abstracción formal de tercer grado, es el *terminus metaphysicalis*; observaba en su tiempo Cayetano que este punto había quedado inadvertido por pensadores eminentes; *forte viris doctissimis non innotuit*»[222]. El ente así abstraído posee la máxima inteligibilidad y universalidad, no en la línea vacía del esencialismo metafísico, sino en la determinante y radical, desde la cual es posible pensar unitariamente la totalidad.

La importancia de esta doctrina, frecuentemente olvidada, está en que por ella podemos superar los aspectos potenciales de nuestros conceptos, y elevarnos a un más elevado orden de cosas, según el cual consideramos la realidad no en sus dimensiones limitadas y categoriales (incluso si son tales), sino desde la perspectiva más actual y fundamental de la misma (filosofía del ser).

6.3. EL OBJETO FORMAL (II): FILOSOFÍA DEL SER

6.3.1. La objetividad o contenido conceptual del ente en cuanto ente

Al pensar en el ente objeto de la metafísica, lo primero que debemos captar es que es imposible dar una definición del mismo, pues no es subsumible en categorías más universales; él es el concepto universalísimo. Al acercarnos a él lo hacemos de modo cuasi descriptivo. Sin embargo, no podemos pensar esta extensión a modo de género (*res*), como fue entendida por Suárez y desde él pasó a la modernidad, sino como un concepto análogo predicado proporcionalmente de sus analogados. El ente objeto de la metafísica es el ente trascendental «cuyo contenido inteligible no puede ser una esencia».

Por otra parte, el ente se nos ha patentizado como un algo complejo (luego veremos las implicancias y fundamentos de esta composición); es decir, constituido por la esencia y el ser (*essentia*/*esse*). Estos dos co-principios del ente (no es pensable ni el ser ni la esencia como entes) cumplen funciones diversas en la constitución de la sustancia.

El *esse* es pensado en la filosofía tomista como el acto último del ente, su actualidad formalísima. Santo Tomás atribuye a este acto (de naturaleza diversa a la actualidad de la esencia), una doble función: i) entificadora, en cuanto hace ente a la esencia, y ii) realizadora, que es como el efecto de la posesión del ser, consistente en poner al ente fuera de la nada y sujeto a la causalidad (da al ente la *existencia*).

La esencia, por su parte, cumple también una doble función. Afirma santo Tomás : *essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse*[223]. La primera función de la esencia («por ella»), considerada la esencia como principio abstracto del ente, es la condición de este para que sea, es decir, solo hay algo que es cuando es un algo esto (*hoc aliquid*). La otra función («en ella»), contemplada en su sentido concreto, es decir, mirando al ente constituido y existente, se refiere al carácter de sujeto de la esencia con relación al ser, pues en la relación trascendental entre ambos principios, la esencia sustenta al ser en el ente.

Ahora bien, ¿qué significa que la esencia sea el soporte del ser? De momento, antes de adentrarnos directamente en el problema, es posible afirmar que siendo la esencia quien recibe es por lo mismo también lo que limita, pues tanto ser tendrá una cosa cuanta sea la capacidad de la esencia para recibirlo. No que el ser sea a modo de un todo del cual se toman partes, sino que el ser de cada cosa es el principio participado que constituye a un ente como finito, no por ser, sino por ser constreñido. Condición para que el ser sea limitado es que sea algo.

6.3.2. La distinción essentia y esse

Para presentar el problema y el genial descubrimiento de santo Tomás, recurrimos a sus propios textos (citamos solo tres entre muchos que pueden encontrarse en su obra):

> En las sustancias compuestas hay que considerar doble el acto y doble la potencia. Porque, por un lado, la materia es potencia respecto a la forma, y la forma es acto suyo; y, por otro lado, la naturaleza, constituida de materia y forma, es potencia respecto al mismo ser, en cuanto es sujeto suyo[224].
>
> En la sustancia intelectual creada se encuentran dos cosas: la misma sustancia y su ser, que no es la misma sustancia como se ha dicho. Su ser es el complemento de la sustancia existente, ya que una cosa está en acto porque tiene ser[225].
>
> Solo Dios, que es su mismo ser, es acto puro e infinito y, en cambio, aun en las sustancias espirituales hay composición de acto y potencia, aunque no de materia y forma, sino de forma y ser participado. Por eso dicen algunos que están compuestas de «lo que es» y «aquello por lo cual es»; pues en efecto, el ser es aquello por lo cual una cosa es[226].

¿Dónde ha encontrado el Aquinate los fundamentos de tal composición? Aunque se encuentra de modo incipiente en Boecio, santo Tomás llegó a esta innovación ampliando la relación potencia-acto, presente en los estudios aristotélicos, a raíz de un errado planteamiento gnoseológico de Avicena. Es preciso advertir, sin embargo, que todo el

postulado tomista no es más que la explicitación refleja de lo dado al principio. Como hemos visto (→6.2.2); porque se nos ha dado en el punto de partida que un ente es y es algo de modo confuso, podemos luego nosotros pensar cuáles son sus constitutivos formales.

Este filósofo musulmán postulaba que el ser de cada cosa era accidental respecto de la misma; la razón, no carente de verdad, se apoyaba en que, al entender una cosa, entendemos de esta lo que es, pero no que sea:

> Todo aquello que no incluye necesariamente la existencia en el contenido de su esencia, es decir, todo lo que no es el ente necesario, no tiene el ser como constitutivo esencial. [...] Por tanto, la existencia no es un atributo que venga exigido por ciertas clases de esencias, sino que les es dado como algo que les sobreviene[227].

Si el ser es extraño a la cosa entendida, pues ninguna implica esencialmente el ser, entonces no es un constitutivo del ente. Santo Tomás, aceptando en parte la premisa (pero solo en parte, pues no escinde la relación del pensar al ser), da vuelta el problema, postulando la receptividad como principio en la constitución ontológica del ente, referida no solo a la relación entre la materia y la forma, sino a la esencia y al ser.

Esta ampliación metafísica se soporta en la afirmación objetiva absoluta del ente como siendo algo; puesto que pensamos y decimos que el ente es, simultáneamente aprehendemos que lo que él es no es otro, y por lo que él es no es todas las otras cosas. Es decir, captamos lo limitado en un horizonte infinito (al ente en el entender, que es ser), pero no como un algo en otro algo, sino como un algo que participa del ser. Solo podemos afirmar la naturaleza compuesta del ente porque captamos que el ente es finito, que es un algo esto determinado que no es la totalidad de las cosas; pero para captar lo limitado, tenemos que captarlo en lo que no lo es.

6.3.3. Ipsum esse est perfectissimum omnium

Por la naturaleza misma del entender se nos patentiza siempre que el ente ha de ser compuesto; no pensamos nosotros directamente el ser o lo actual infinito, sino que pensamos al ente finito y, supuesta la infinitud *simpliciter* del *esse*, por lo mismo, que participa del ser. El argumento podría formularse del siguiente modo: si participa, significa que no es una sustancia simple, pues no podría dar razón de su ser limitado. La única manera de que sea limitado es que tome parte de algo, participación que dé también razón de su finitud.

Hemos descubierto que el ente está constituido por dos principios, pero cabe la pregunta: ¿por qué no puede ser la esencia el acto de todo ente? A modo de respuesta inmediata; porque en el horizonte actual e infinito ha aparecido como causa de limitación.

El ente es limitado, y por ello en él un principio se comporta como recipiente y el otro como recibido. Ahora bien, de los dos elementos no aparece como limitante el ser, sino la esencia, pues por la misma razón por la que es algo concreto (por la que es una esencia realizada), es por lo que no es lo otro. Dice santo Tomás: «el ser, en cuanto tal,

no admite diversidad. Sin embargo, puede distinguirse por algo fuera del ser, como el ser de la piedra es otro que el ser del hombre»[228]. Por la esencia un ente se constituye tal ente, pero al mismo tiempo en un algo que no es el todo. Es el descubrimiento de la finitud como principio positivo del ente.

Ahora bien, si la esencia se patentiza como finita y limitada (limitante) ha de constituirse en su actualidad por otro principio que no se encuentre en la línea de lo potencial y perfectible (supuesto que la misma esencia dice razón de acto), sino por un principio superior del cual dependa toda su actualidad. En la comprensión tremenda de que la esencia no se basta para ser actual (porque a pesar de ser un principio no potencial dice razón de límite), descubrimos la relación trascendental entre la esencia y el ser por la cual queda constituido el ente.

> El ser es lo perfectísimo de todo, pues se compara a todo como acto. Pues nada tiene actualidad, a no ser en cuanto que es; de donde el mismo ser es la actualidad de todas las cosas, y aún de las mismas formas. De donde no es comparado a otro como el recipiente a lo recibido, sino más bien, como lo recibido al recipiente[229].

Y en la misma relación aparece también la esencia como grado y medida del ser, en cuanto lo coarta y contrae, lo cual supone que todo lo que no es esencialmente el mismo ser, de él ha recibido lo que es. Consiguientemente es radical y ontológicamente dependiente del *Ipsum esse subsistens*.

De este modo, puesto que el acto en cuanto tal dice razón de infinitud e ilimitación, podemos afirmar que el ser es el acto de los actos (incluso de la misma esencia), y por lo mismo, toda metafísica ha de atender a esta dimensión actual; debe pensarlo todo según que *tenga* ser. Sin embargo, en metafísica, aunque atendemos a lo actual, no pensamos el *esse* (sería rebajarlo a nuestro horizonte infinito), sino el *ens trascendentale*, cuyo contenido inteligible no puede ser una esencia común, sino la semejanza entre las proporciones por las que se refieren las esencias a su acto de ser»[230].

6.3.4. Participación

Para poder comprender más perfectamente la estructuración ontológica del ente, hay que tener en cuenta que en la metafísica tomista el ente no se explica únicamente desde las categorías aristotélicas del acto y la potencia, sino que exige necesariamente la noción de participación, porque esta constituye el fundamento metafísico de los grados de perfección y causalidad, a la vez que la realización actual de lo imperfecto (*ens per participationem*) se justifica por su estructura compuesta.

Fue mérito de Platón postular por primera vez la necesidad de la participación (μέθεξις) para explicar la pluralidad y la unidad de los entes, aunque hay que reconocer también que su universo esencialista le impidió alcanzar la verdad plena de lo que había intuido. Su teoría sobre la participación podría resumirse del siguiente modo: lo que es el singular se debe a que participa de su idea abstracta [que en último término parece identificarse con una pura imitación (μίμησις)] o, dicho de otra forma, el hombre por esencia es causa de la participación de la humanidad en los hombres singulares. Subyace

a esta afirmación la comprensión verdadera de que todo lo imperfecto supone y es por lo perfecto, pues lo finito no se justifica a sí mismo.

El gran problema de la participación platónica radica en que fue incapaz de distinguir entre el ser y la esencia (distinción por cierto que tampoco aparece en Aristóteles), por lo que hubo de situar necesariamente la participación en un orden puramente predicamental. La primera y más inmediata consecuencia es la identificación entre las perfecciones categoriales (que siguen a la esencia, y por tanto a la limitación) y las perfecciones trascendentales (que de suyo son coextensivas con el acto), lo cual lleva a la contradicción, pues las primeras siempre implican la referencia a lo medido, mientras las segundas están situadas en el orden de lo infinito.

Para comprenderlo hay que saber que el ser no es una perfección entre otras, sino que es perfección máxima y en un orden diverso (trascendental) al resto de las perfecciones. Por lo mismo la esencia, incluso siendo acto, lo limita y contrae, y según sea el grado de participación del ser existirán diferencia entre ellas (la esencia en este sentido es la medida de la participación). Como dice santo Tomás, «participar es como coger una parte; y por ello, cuando algo de modo particular recibe lo que a otro pertenece de modo total, se dice participar de ello»[231]. Como se ve por el texto citado, no es ser una parte de lo que se participa, sino recibir parte de ello, aunque sin disminución del todo.

6.3.5. Ser, vivir, entender

En *CG* IV, 11 (texto paralelo a *STh* I, q. 18, a. 3), santo Tomás desarrolla, sobre un problema teológico, su teoría de los grados de ser. Según esta, existe una identidad formal entre el entender, el vivir y el ser, aunque no todo lo que sea viva ni entienda. Pero, y esto desde una perspectiva metafísica, el ser en plenitud en cuanto no está constreñido por la potencia es sustancialmente entender y vivir, y por esto decía ya Aristóteles, «vivir es ser para los vivientes»[232]. Esto es nuclear para una verdadera teoría del conocimiento, pues mientras no pensemos el entender como cierto ser, no nos elevaremos a ese más alto orden de cosas donde se sitúa la perspectiva metafísica. Por esto, el entender no es accidente en el ser humano porque no subsista (como la blancura), sino porque es el entender de un ente finito.

En el texto que nos ocupa, el Aquinate construye un discurso racional para, supuesto que el Verbo es engendrado (se argumenta desde un dato de fe), mostrar cómo puede llamarse Hijo a lo que es formado intelectualmente. La clave argumental consiste en demostrar que el conocer es una operación vital, pues si conocer no es vivir, no hay nada que hacer, porque engendrar es una operación solo de los vivientes.

El presupuesto de esta afirmación es la metafísica del obrar de santo Tomás (*operari sequitur esse),* y la comunicatividad del acto, según que «es de la naturaleza del acto el que se comunique a sí mismo»[233]. Por ello, a mayor perfección, mayor será la comunicación y será también más íntima, porque la posesión de la actualidad comunicada será también más perfecta (brota desde dentro y queda dentro). Es

importante captar también que el comunicar es dar el acto que se posee, no moverse a adquirir lo que no se posee.

Santo Tomás presenta una escala graduada según que se avanza en la comunicación, de manera que mientras más perfectamente participe un ente del ser, más íntima será su operación, más inmaterial y más autopresente. El primer escalón lo ocupan los seres inanimados, que solo actúan siendo movidos (como las piedras), de modo que su obrar es una extroversión completa: actúan desde fuera y su movimiento termina fuera.

Pero ascendiendo en la escala de los entes, encontramos al viviente vegetal, que se mueve a sí mismo para obrar, de manera que el término de su operación, aunque quede fuera, ha procedido de dentro. El naranjo que da frutas no es de ningún modo como el reloj que da la hora, porque el viviente engendra desde su forma sustancial. Por eso, quien ha captado contemplando que un árbol ha crecido y ha dado fruto, ha comprendido mucho. Y a este operar desde sí lo llamamos vivir.

El siguiente grado lo ocupan los animales; se da una mayor interiorización, porque se mueven a sí mismos, pero necesitan del estímulo exterior para reducirse a la operación. Es necesaria la inmutación de los sentidos, pero solo se transformará tal inmutación en principio de operación si ha sido asimilada por los sentidos internos. Así, el lobo no se mueve al cordero como el girasol al sol, sino desde una imagen que instintivamente ha formado dentro de sí.

Nos encontramos ya ante un primer grado de conocimiento, donde la intimidad operativa es conocer. Por esto se podrá luego concluir que el entender es vivir, porque es máximamente íntimo. El que no sean perfectamente cognoscentes se debe a que, por la materialidad de sus potencias, estas no pueden volver sobre sí con una vuelta completa (el ojo no se ve).

Por último, en el grado supremo de vida, los entes intelectuales realizan su operación con una total vuelta sobre sí, de manera que se poseen presentes en su actuar. Pero a su vez, es posible distinguir diversos grados dentro de este grado. El primero lo ocupan los hombres, quienes por la potencialidad de su entendimiento requieren también de la inmutación por lo externo para entender, aunque posean un habitual conocimiento de sí (*nosse/cogitari*). El segundo, los ángeles, en los que su esencia es principio de su intelección (no requiere de lo exterior para su obra), pero su entender no es su ser. El último grado de vida lo ocupa Dios, en el que se da una perfecta identidad entre la emanación vital con la producción del concepto, es decir, por vivir perfectamente, engendra un verbo, pero por identificarse su entender con su ser, lo concebido-engendrado procede de él y queda en él siendo de la misma naturaleza. Por eso a la Segunda Persona de la Santísima Trinidad se le llama Verbo en cuanto engendrada por vía intelectual, pero Hijo en cuanto que lo concebido es de la misma naturaleza como subsistente distinto.

6.4. ESTRUCTURAS ONTOLÓGICAS (Y CORRELATOS LÓGICOS)

En los siguientes capítulos del *De ente et essentia*, santo Tomás trata el problema de la constitución y estructura ontológica de los entes. Coherente con su comprensión del entender humano como referido siempre a lo sensible (nuestro horizonte proporcionado), propone comenzar tratando primero de las sustancias que son más conocidas para nosotros (*quoad nos*), para remontarse luego a las más conocidas en sí mismas. Esto, además, desde una visión análoga y jerárquica de la realidad, le permitirá tratar también (aunque partiendo de un dato de fe), de aquellos entes que en sí no incluyen nada de materia, aunque no son acto puro, para llegar finalmente (y esto por la razón) a establecer un discurso acerca de la sustancia absolutamente simple, aquella cuya esencia es su ser. Luego, *et quasi secundum quid*, aborda el problema de los accidentes, puesto que en ellas la sustancia se dice solo relativamente.

6.4.1. Sustancias compuestas

Ahora bien, al preguntarse acerca de las sustancias compuestas aborda tres cuestiones relacionadas entre sí (y de gran importancia para resolver la disputa acerca de los universales): primera, qué es ontológicamente la esencia de dichas sustancias. Segundo, qué se entiende por las nociones de género, especie y diferencia (las llamadas intenciones lógicas); y, por último, cómo se relacionan estas últimas con la esencia.

En continuación con el hilemorfismo aristotélico, sostiene el Doctor Común que la esencia de las sustancias compuestas incluye a todo el compuesto, es decir, a la materia y a la forma. Sin embargo, como ya vimos, supera el planteamiento de Aristóteles, pues amplía la relación acto-potencial de la forma a la materia, al nivel superior del ser y la esencia. Por ello el ser dice relación a todo el compuesto, aunque sea la forma la causa de este modo de ser (en otras palabras del Aquinate, *forma dat esse rei*).

Como dice santo Tomás, no puede ser la esencia solo la materia, pues esta de suyo es ininteligible (y por la esencia conocemos la cosa) y principio de indeterminación (lo cual supondría que aquello por lo que es, es lo mismo por lo que se indetermina); tampoco puede ser solo la forma, pues en la definición de las cosas incluimos el aspecto material (no es pensable un caballo sin cuerpo). Supuesto que fueran definidos sin la materia, nos encontraríamos en el error platónico, o mejor, pitagórico, que suponía que las esencias de las cosas eran los números, pues al añadir la unidad mutan de especie (la consideración de lo material prescindiendo de sus aspectos materiales corresponde a la matemática). Además, negar el aspecto material a la *quididad* sería suponerla como un accidente de la forma, lo cual no puede sostenerse. Mucho menos entonces puede pensarse que la esencia sea la relación entre ambos co-principios, pues en tal caso la esencia sería un accidente y nunca se conocería la cosa, a no ser por algo extraño a ella (lo cual sería no conocerla).

El afirmar que la esencia se compone también de materia, le permite a santo Tomás introducir un principio clave en su doctrina metafísica: la materia, como principio potencial de la estructura hilemórfica, es por lo mismo el principio de individuación, lo cual significa que una esencia no queda agotada en una única formalización, sino que es

posible la pluralidad y singularidad de los individuos dentro de una misma especie. Sin embargo, esto mismo aparece como problemático, pues parece seguirse que la esencia será siempre algo individual (pues solo en él se encontrará) y que, por lo mismo, lo único definible será el singular, lo cual parece ir en contra de lo pretendido cuando se busca la definición de la cosa.

Respecto al primer problema, la respuesta es clara: no toda materia individúa, sino únicamente la materia signada por la cantidad (y esta, interminada). Con el ejemplo clásico, no son la carne y los huesos los que individúan a Sócrates, sino esta carne y estos huesos. Ahora bien, ¿por qué la materia signada por la cantidad es principio de individuación? El que haga referencia a la cantidad no es casualidad, porque esta, como primer accidente que sigue a la información de la materia significa que tal ente, a pesar de ser uno, tiene partes fuera de partes, es decir, es divisible y por tanto imperfectamente uno. Individúa no solo porque es potencia (también la esencia es de algún modo potencia en relación al ser), sino porque es un recipiente potencial que no queda totalmente actualizado por una forma particular, es decir, siempre subyace algo a la información que no está totalmente realizado por la forma y que es potencia para ser otro. De este modo, la forma solo actualiza a tal o cual materia, pero no a toda la materia.

Al segundo problema (referido a la supuesta definición singular de la esencia) responde santo Tomás que su consideración universal es posible en cuanto no incluye los principios individuantes, y en este sentido, es posible definirla universalmente. Además, no es indefinible por ser singular, sino por ser material (está atravesada de inesencialidad y accidentalidad). «Es evidente que la esencia del hombre y la esencia de Sócrates no difieren sino según lo signado y lo no signado», o, en otras palabras, como lo determinado y lo indeterminado.

Con esto nos adentramos en lo segundo que investiga respecto de las sustancias compuestas (y en lo que no nos detendremos mucho): qué son las intenciones lógicas (modos de expresar la esencia, predicables: →2.2.3). Así como es posible considerar la esencia respecto del individuo según determinación, de modo semejante, es posible encontrar diversas relaciones determinativas en la esencia. En primer lugar, tenemos el género, que dice el todo, pero de modo indeterminado, no haciendo abstracción de las formas, antes bien, confundiéndolas a todas (es un decir de la esencia desde sus aspectos materiales o potenciales). De este modo, cuando digo animal de hombre, nombro lo genérico que se encuentra en hombre, confundiéndolo en lo potencial (también podríamos decir cuerpo de animal).

Está también la diferencia específica, que nombra también el todo, pero determinando lo formal y prescindiendo de la materia (aunque la incluya no determinada). Puedo por ello, decir, «el hombre es racional», como señalando lo propio y específico de él. Por último, está la especie que expresa la cosa desde el género próximo y la diferencia. En cierto sentido, las intenciones lógicas guardan relación con la materia, la forma y el compuesto, pero solo relativamente, pues los primeros nunca prescinden de la forma, de

modo que contienen todo lo que se incluye en el individuo, pero desde diversas perspectivas.

Por otra parte, la especie puede ser objeto de una doble consideración; puede tomarse como todo o como parte. Como todo, corresponde a las intenciones lógicas en cuanto prescindiendo de lo individuante, y así, nombra al individuo desde el todo, pero indeterminadamente, *v.gr.,* hombre. Del segundo modo nombra el todo, pero significándolo por modo de parte, es decir, haciendo abstracción de las condiciones materiales e individuantes; y así tenemos, *v.gr.,* humanidad. Y de modo semejante, también el género puede ser doblemente considerado, y en la medida en que se toma como parte, se prescinde de los aspectos formales para quedarse únicamente con los comunes, y así tenemos, por ejemplo, cuerpo a partir de hombre.

Resta todavía tratar el último problema: ver cómo se relacionan las intenciones lógicas con la esencia concreta. El realismo metafísico de santo Tomás, soportado en su comprensión del entender como ser manifestativo del ente, le permitió superar el idealismo platónico (en el fondo esencialista) que aún perduraba en las disputas acerca de los universales. Desde la afirmación de que el entendimiento agente, luz participada, es capaz de iluminar las imágenes para extraer de ellas el universal, pudo dar razón de la posibilidad de que nuestro entendimiento alcanzara un conocimiento cierto y verdadero de lo que las cosas son.

Para ello distingue en primer lugar que la esencia puede considerarse de dos modos; en particular o en absoluto. En particular la esencia se refiere a lo que posee tal individuo, *v.gr.,* este o aquel hombre. En absoluto, prescinde de su individualidad o universalidad (la causa el entendimiento), es decir, «si se pregunta si esta esencia es una o múltiple, ni lo uno ni lo otro debe concederse, puesto que cada uno de los dos está fuera del concepto de humanidad, y a cada uno puede convenirle»[234]. Y esto porque esta esencia puede tener un doble ser, y según el distinto ser que posea se seguirán diversos accidentes. Recuérdese que el agua entendida es también agua, pero que no sacia la sed. Por eso el Doctor Común podrá también decir que «las esencias [entendidas] de las cosas no difieren de las cosas sino *per accidens*»[235]. Por una parte, tendrá ser en los singulares, y de este modo según su ser entitativo tendrá accidentes entitativos, y por otra, tendrá ser en el alma, en cuanto que participando del ser intelectual se encuentra entendida. *Y según este ser inteligible, le seguirán los accidentes lógicos, esto es, la especie, el género y la diferencia.* «Es evidente, por consiguiente, que la naturaleza del hombre absolutamente considerada abstrae de cualquier ser, de tal modo que no haga precisión de ninguno de ellos»[236].

De algún modo, la solución se soporta también en la estructura compuesta ser-esencia, pues al no absolutizar la esencia como si fuese lo existente, puede sostenerse que su actualización se realice según un doble ser: manifestativo o manifestado. Por esto concluye santo Tomás:

> La noción de especie sobreviene a la naturaleza humana según aquel ser que posee en el entendimiento. En efecto, la naturaleza humana tiene en el entendimiento un ser abstraído de todo lo individuante, y por esto tiene

una noción uniforme para todos los individuos que existen fuera del alma, según que igualmente es la semejanza de todos y que conduce al conocimiento de todos, en cuanto que son hombre[237].

6.4.2. Sustancias simples

Ascendiendo en la escala de los entes, nos encontramos con las llamadas sustancias separadas: el alma humana, las inteligencias y el *Ipsum esse subsistens*. El alma, por su imperfección atrae sobre sí una materia (como veremos luego), y el Acto Puro por su simplicidad no incluye composición alguna. Algo particular ocurre con las inteligencias, pues por su perfección su esencia no incluye materia, por lo que son inmateriales y carecen de composición (por eso son también llamadas sustancias simples). Y la razón por la cual son inmateriales es porque son perfectamente inteligentes y, por tanto, siendo la materia principio de ininteligibilidad, han de encontrarse inmunes de ella. Es preciso, sin embargo, no olvidar que su existencia es un dato de fe, aunque su posibilidad existencial puede ser alcanzada por una argumentación racional.

Puesto que de hecho existen sustancias intelectuales (el hombre), nada impide que existan también otras que, a diferencia del alma humana, sean pura forma. Y esto por dos motivos; en primer lugar, porque dado que la forma es causa del ser de la materia (como dijimos), nada impide que existan formas sin materia, pues las causas (obviamente no en cuanto están causando, sino en cuanto capaces de causar), no implican su efecto, sino que pueden contenerlo virtualmente (este argumento supone que la forma es principio actual, pues no es pensable la materia sin la forma, ya que es solo potencia). Además, en una comprensión metafísica del ente, es posible descubrir que la composición hilemórfica no es propiedad del ente *simpliciter*, sino solo del ente imperfecto. Por esto concluye santo Tomás que sí es posible la existencia de un ente cuya esencia no contenga materia, de lo cual se sigue, entre otras cosas, que es inteligible por sí mismo (lo que Cayetano llamó inteligibilidad intrínseca).

Supuesta la absoluta inmaterialidad, es preciso afirmar que no es posible la pluralidad de individuos dentro de una misma especie, puesto que cada forma agota completamente su virtud informativa (aunque el supuesto siempre es más que la sola esencia). Su multiplicidad se explica por la relación, mayor o menor, a la potencia. De ahí que no sean absolutamente simples, pues, aunque carezcan de composición en el orden esencial, se encuentra en ellas una relación acto potencial en el nivel entitativo: su esencia no es su ser. Esta composición supone que se encuentra también en ellas un elemento potencial con relación al ser, aun cuando de suyo diga razón de actualidad.

Esta composición puede verse por dos motivos: en primer lugar, puesto que lo que no está incluido en el concepto de la esencia no pertenece a ella (sería de otro modo la esencia), y dado que el ser no se dice esencialmente de estas sustancias simples (pues no son el ser, sino que tienen ser), se sigue que el ser es distinto de la esencia. Es bueno recordar que siempre el ser nos está dado en todo acto de conocer; podemos formar esencias, pero si el ser no nos fuese dado, no podríamos nunca predicar que son (→7.3.4). Además, todo lo que se encuentra en algo se debe a que ha sido causado o por

la esencia (la risa sigue a la esencia) o por principios externos a ella. Pero la esencia no puede causar el ser (sería anterior a sí misma), pues lo imperfecto no puede producir lo perfecto. Es necesario por tanto que sea causada por algo distinto de ella y que posea la plenitud del ser (de otro modo se procedería al infinito).

6.4.3. El alma humana

En el opúsculo que comentamos se encuentra una de las explicaciones más profundas de la estructura hilemórfica de esta sustancia que es el hombre:

> Y esto [la gradación de las inteligencias] se completa en el alma humana, que ocupa el último grado entre las sustancias intelectuales. Por ello el entendimiento posible se encuentra respecto a las formas inteligibles como la materia prima, que ocupa el último grado en el ser sensible, respecto a las formas sensibles […], y por ello el Filósofo lo compara a una tablilla en la cual no hay nada escrito. Y por el hecho de que entre las demás sustancias inteligibles tiene más de potencia, está de tal modo próxima a las realidades materiales que las realidades materiales son traídas a participar de su ser, de manera que del alma y del cuerpo resulta un solo ser en un solo compuesto; si bien ese ser en cuanto es del alma, no sea dependiente del cuerpo[238].

También el alma humana es inmaterial, pero por la potencialidad de su entendimiento atrae sobre sí una materia, de modo que, sin depender su ser de la materia es, sin embargo, forma de un cuerpo. Esto implica que, por la potencialidad de su intelecto, no se basta a sí misma para reducirse a la operación, y por esto necesita de algo exterior a ella que la «mueva» a actualizarse; para ello se une a sí un cuerpo que será el principio desde el que realizará su acto[239].

6.4.4. Los accidentes

Para concluir, baste hacer una pequeña referencia a los accidentes, con los que concluye santo Tomás su opúsculo. Característica de éstos es que, a pesar de poseer esencia, no subsisten al margen de la sustancia, y por esto, su esencia es en cierto modo incompleta. Además, su ser lo reciben del sujeto sobre el que inhieren. Sostiene también que la sustancia es del accidente causa material (como supuesto en el que), causa eficiente y causa final.

6.5. LA ANALOGÍA

6.5.1. Presupuestos

La analogía (semejanza de relaciones), frecuentemente se ha entendido como el método de la metafísica, es decir, como el modo o el camino por el cual accedemos a un conocimiento unitario de la realidad. Por ella podemos decir las cosas según que son, respetando su grado ontológico y su orden jerarquizado. En este sentido, la analogía es el instrumento lógico del pensar, correlato de la participación del ser, que permite referirnos al ente en su diversidad constitutiva. Como decía Aristóteles (prescindiendo de su reducción de la analogía a la referencialidad), «de muchas maneras se dice el ente, pero como hacia lo uno»[240].

Desde esta perspectiva, los análogos son términos situados entre la univocidad y la equivocidad. Suele hacerse, para evitar caer en el error, la siguiente advertencia: quien comience a pensar unívocamente los términos análogos, que los equivoque, y quien equívocamente, univoque. Unívocos son aquellos cuyos nombres (o términos) son iguales y la razón significada por ellos es absolutamente la misma. Así, por ejemplo, cuando decimos animal del hombre, del león y del caballo decimos lo mismo para cada uno de ellos. Equívocos, por otra parte, son aquellos cuyo nombre es común, pero la razón significada es absolutamente distinta. Nos encontramos ante un caso de homonimia, pues «cabo» dicho del accidente geográfico y del cargo militar (o manzana o monitor…) es una pura coincidencia nominal, sin contenido significativo común alguno. Análogos, por su parte, son aquellos cuyo nombre es común y la razón significada por él es en parte la misma y en parte diversa.

Antes de entrar en la analogía, conviene prevenir frente a un posible y común error. Como se advirtió en la introducción (→6.1.1), uno de los grandes peligros de la metafísica es la tendencia a pensar la totalidad de modo unívoco, y reducir el pensamiento análogo a un univocismo encubierto. Contra este peligro, representado por las escuelas escolásticas esencialistas –por Scoto– (pero también «por la oscuridad de la misma materia y por la pobreza de tratados profundos en nuestro débil tiempo»), Cayetano redacta en sus vacaciones el *Tratado de la Analogía de los Nombres*, que seguimos en esta exposición (las citas corresponden a dicho tratado).

Según Cayetano, «todos los análogos se reducen a tres modos de analogía, a saber: analogía de desigualdad, analogía de atribución y analogía de proporcionalidad». Sin embargo, la primera solo abusivamente puede llamarse tal, pues aun cuando sea una predicación según el orden de anterioridad y posteridad, sin embargo, la razón significada es la misma. Esta sería la confusión de Scoto, pues en una concepción de la analogía como pura desigualdad de perfección, late el univocismo. Por poner un ejemplo, «cuerpo» dicho de caballo y dicho de hombre significa formalmente lo mismo (aquello sujeto a la triple dimensión), pero no es igual la perfección en uno y en otro, pues el cuerpo del hombre es personal y participa de su dignidad, mientras que el del caballo es puramente animal.

6.5.2. Atribución

Una segunda clase de analogía es la atribución. Se llaman análogas por atribución «aquellas cosas que poseen un nombre común y cuyo concepto, de acuerdo con el significado de este nombre, es idéntico con respecto al término, aunque diverso según las distintas relaciones que se establecen con este término». Lo propio de esta predicación es la relación a algo uno. El contenido conceptual de los analogados depende del analogado principal, y sin él (al menos en este modo de predicación) no son significativos. Solo corresponde la razón del análogo propia y formalmente al primero. Como consecuencia lógica inmediata se capta que es imposible alcanzar los analogados al margen del analogado principal, pues dependen de él en su inteligibilidad. Por ejemplo, sanidad

dicha de animal, de la orina y del clima, es un término que solo se da propiamente en el primero (en el animal), y en los otros por relación a él. No es la sanidad un concepto al que haga referencia el animal, la orina y el clima, sino que el animal es sano y la orina se dice sana como signo de salud, y el clima se llama sano cuando causa la salud; pero quitada la sanidad del sujeto, ya no hay modo de predicar la salud ni de la orina ni del clima.

Esta analogía, dice Cayetano, puede hacerse según los cuatro géneros de causas, sustituyendo la causa formal por la causa ejemplar. Es importante advertir que la consideración formal de esta analogía es la *respectividad a algo*, y por ello no considera (prescinde de) la dimensión intrínseca de la cosa al momento de aplicarla. Esto significa que la primera propiedad de esta analogía es la *denominación extrínseca entendida formalmente*, esto es, que no incluye ni excluye la posibilidad de que la razón predicada se dé también intrínsecamente; lo que interesa y lo que dice es solo que bajo tal aspecto es por relación a otro. La división del bien, por ejemplo, en honesto, deleitable y útil, es una división por atribución, pues la bondad de lo útil (y de lo deleitable) depende exclusivamente de que de hecho sirva para el fin intentado, lo honesto. Pero esto no quiere decir que no sea lo útil, en otra perspectiva ontológica, también bueno en sí mismo, pues todo en cuanto que es, es también bueno. Pero lo que interesaba en esa división no era su aspecto ontológico, sino la relación entre ellos. Por lo mismo, podemos encontrarnos con dos frases en la Sagrada Escritura que olvidando esta elemental distinción se vuelven contradictorias. En efecto, en el Génesis (Gn 1,31) se dice que «las cosas eran muy buenas», y en el Evangelio (Mt 19,17), que «uno solo es el bueno».

La referencia a algo otro es lo que define formalmente esta analogía. Por lo mismo, como señalábamos más arriba, el *analogado primero entra siempre en la definición de los demás*, pues los otros analogados reciben tal nombre en función del primero. Es muy importante captar esto, pues es captar que se requiere siempre un término para poder construirla, es decir, es siempre una analogía descendente pues presupone el término superior. Dentro de las discusiones en torno a la analogía en el último siglo, hubo algunos tomistas que postularon como analogía propia de la metafísica la llamada de atribución intrínseca, aquella que considera tal o cual perfección inherente a la cosa, pero *denominada* y dependiente de un primer analogado. Al margen de las discusiones académicas respecto al verdadero pensamiento de santo Tomás, tal postura parece olvidar que en metafísica no puede proponerse el *analogatum princeps* como un concepto dado *a priori*, pues la apertura intelectual humana siempre se realiza sobre el ente sensible y finito. En este sentido, no hace falta tener primero al *Ipsum esse subsistens* y a la Bondad suma para predicar la entidad y la bondad de lo que aparece en nuestro horizonte proporcionado, aunque luego de reflexionar sobre ello, y ascender científicamente, sostengamos con verdad que son tales porque dependan de él; pero esta predicación relativa en metafísica nunca es primera, sino siempre derivada. No así en teología, que considera todo según que es a Dios. Las otras propiedades de la atribución,

desarrolladas por el cardenal de Vio, que me limito a enunciar, son *la unidad numérica y la ausencia de un significado único*.

6.5.3. Proporcionalidad

«Así pues, ascendiendo de desde las analogías así llamadas de modo abusivo hacia la analogía propiamente dicha, decimos que cosas análogas proporcionalmente son aquellas que tienen un nombre común y cuyo concepto, de acuerdo con lo significado por este nombre, es idéntico proporcionalmente». Ahora bien, ¿qué quiere decir que la razón significada por el nombre es proporcionalmente la misma? El error inmediato que surge al hablar de esta analogía es pensar que lo que predico es la proporción en común. Con un ejemplo matemático: si tengo la relación 6/4 y 3/2, pensar que la analogía será «el doble».

El problema es que no nombramos la proporción en común (sería en todo caso una proporción por desigualdad) sino las distintas proporciones de los distintos términos de los que se predica el análogo, es decir, vivir dicho del hombre y dicho de la planta no es algo común que luego se especifica, sino (como veremos) un concepto que siendo perfecto para uno es proporcionalmente el mismo para el otro. Pensar que el vivir del hombre es igual que el vivir de la planta, pero más perfecto, es no haber pensado lo que es vivir. No digo cosas iguales en distintos grados de perfección, sino cosas formalmente diversas, pero semejantes proporcionalmente.

Esta analogía puede ser doble: metafórica o propia. En el primer caso la razón formal se salva solo en uno de los analogados, y del otro se dice solo por metáfora, como el reír, que solo se dice de hombre (es propiedad consiguiente a la racionalidad), pero también del prado en cuanto manifiesta alegría. La importancia de la metáfora es que nos hace conocer verdaderamente lo otro, aunque no en su razón formal; por eso el metafísico (y también la Sagrada Escritura) usa frecuentemente de metáforas para explicar verdades elevadísimas (*v.gr.,* el conocer es luz, las obras son frutos, educar es engendrar).

Sin embargo, no se puede olvidar que el fundamento de la predicación metafórica, en contra de lo que creía Suárez (que por su postura esencialista no podía aceptar que hubiese semejanza propia y formal entre la criatura y el Creador, pues la proporción no se da en la esencia, sino en relación al ser), es la proporción, pues solo en cuanto que hay semejanza ontológica proporcional entre dos realidades es posible descubrir también las posibles metáforas para predicar de ellas. A diferencia de la atribución, la de proporcionalidad considera la causa formal inherente de las cosas, las considera en lo que son, y como dice Cayetano, «gracias a esta analogía conocemos las entidades, verdades, bondades, intrínsecas de las cosas, que no podríamos conocer con la analogía de atribución».

Para comprender bien qué sea la proporcionalidad propia, hay que considerar tres cosas; el nombre, el concepto y la realidad entendida. El nombre, como en los unívocos y equívocos, es el mismo para todos los analogados. El problema surge respecto a la *intentio intellecta* y a la *res intellecta*. El concepto formal (también *verbum*) es aquello

que formamos dentro de nosotros mismos como lo entendido (no hay modo de entender mientras no sea traído lo otro a participar de la propia intelectualidad), mientras que la cosa entendida (realidad exterior) es la esencia absolutamente considerada expresada en el concepto mental, esto es, según que está en el entendimiento. Una cosa es lo que el entendimiento forma como aquello por lo que entiende y otra lo entendido.

Por tanto, puesto que las realidades a las que nos dirigimos son diversas (la *res intellecta* no es la misma), no podremos comprenderlas con un único concepto mental, aunque sean proporcionales. No sucede aquí como en los unívocos, donde animal (*res*) se abstrae del león y del caballo significando una única realidad común. Pero de la sustancia, de la cantidad y de la relación no es posible extraer una realidad común como en el caso anterior, pues no comunican en una esencia genérica. Sin embargo, es posible decir de ellos que son entes, no nombrando algo común, sino las diversas razones significadas que son proporcionalmente semejantes. De este modo, puesto que el fundamento no es algo uno, tampoco lo será el término análogo.

Respecto al concepto mental, puesto que la realidad no es una unívocamente, no basta un solo concepto para comprender las diversas realidades que se quieren significar. Si para entender lo que es el buey en cuanto animal y lo que es el perro en cuanto animal, basta formar un único concepto para abarcar a ambos, para pensar lo que sea el vivir vegetal y el vivir humano es imposible que un único concepto formal diga perfectamente uno y otro. Así, en el nombre vivir hay dos conceptos adecuados; vivir vegetal y vivir humano, pero lo que representa adecuadamente a uno, no representa adecuadamente al otro, pero sí proporcionalmente. Lo que sí tiene que estar claro es que el concepto imperfecto no es el vivir, como si fuese susceptible de especificaciones, sino que un concepto que representa perfectamente a uno representa también al otro, pero imperfectamente. Por esto dice Cayetano que en la analogía de proporcionalidad hay un concepto y muchos conceptos, pues dado que hay un doble concepto mental en el análogo, uno perfecto y otro imperfecto (y en esto se funda la abstracción del análogo de sus analogados), el primero representa totalmente a un analogado, pero falla o no es del todo adecuado en la representación del otro (aunque de algún modo lo representa).

El concepto de ente es uno y múltiple lo cual significa que lo que es adecuado para uno es confuso para otros. No se trata de un concepto confuso que después se nos clarifica como determinándolo, porque son tantos conceptos adecuados como son los analogados. Cuando digo hombre no estoy especificando el ser, lo estoy imperfeccionando, mas cuando digo vivir, no imperfecciono el ser, sino que estoy diciendo ser porque vivir es ser. Ente viene a nombrar adecuadamente la proporción que se da en cada uno de los entes entre su esencia y su ser; por ello, cuando digo que la sustancia es ente digo que se da en ella de una determinada manera la esencia y el ser, y cuando digo que cantidad es ente es que se da en ella de una determinada manera la esencia y el ser.

Esta identidad del concepto análogo es suficiente para que la inteligencia se dirija y alcance la realidad. Por esto su importancia en metafísica, pues permite pensar las cosas

no reduciéndolas a esquemas unívocos, sino en su compleja y total estructura jerárquica. Lo radical y fundamental de la analogía de proporcionalidad es que, como correlato lógico de la participación ontológica, permite acceder a la realidad según lo que ella es en sí misma, no limitando al entender a nuestras propias categorizaciones finitas, sino manteniéndolo en su apertura a todas las cosas según que son.

6.5.4. Consecuencias

El olvido de la analogía, sobre todo de proporcionalidad, lleva a grandes errores en materias filosóficas y teológicas, ya sea porque se equivoquen realidades semejantes, ya sea porque se univoquen realidades que no responden a una única razón formal. En el primer caso tenemos, a modo de ejemplo, las posturas agnósticas que niegan la posibilidad (por la absoluta alteridad) de un decir verdadero acerca de Dios; los dualismos cognitivos que desvinculan el sentir del entender; o la infinita parcelación de saberes incapaces de hablar de lo uno. En el segundo, entre otros, la reducción de lo sobrenatural a un epifenómeno de lo natural, la igualación del obrar humano y el del animal o el de un autómata y todas las teorías del conocimiento que, como el empirismo, sin elevarse más allá de la imagen, conciben la actividad intelectual como un mero padecer (que será además orgánico).

6.6. EL ENTE TRASCENDENTAL

6.6.1. Propiedades trascendentales del ente

Teniendo ya al ente como objeto formal de esta ciencia suprema, toca ahora hacer una consideración acerca de las llamadas propiedades del ente en cuanto concepto trascendental. Lo único que se ha de tener siempre en mente es que al ente *formaliter* no se le puede añadir nada, pues no es un género. Dice santo Tomás:

> Si el ente fuera género, sería necesario encontrar en él alguna diferencia que lo determinara a una especie. Pero no hay diferencia que participe del género de tal manera que él esté contenido en el constitutivo de la diferencia, porque de este modo el género entraría dos veces en la definición de la especie; más bien al contrario, la diferencia ha de ser distinta de lo que se concibe como constitutivo del género. Pero nada puede darse que esté fuera de lo que se concibe por ente si este forma parte de aquellos de quienes se predica. Y, en consecuencia, es imposible que el ente sea coartado por alguna diferencia[241].

Por ello, solo se puede añadir algo al ente según que exprese un modo del mismo. Y esto de dos maneras; como limitándolo, y así obtenemos los llamados predicamentos como géneros lógicos supremos que dicen del ente en cuanto coartado por un principio distinto del mismo ser; y de un segundo modo como diciendo al mismo ente, *vel modus generalis consequens omne ens*. Hay que tener presente que, aunque nosotros a los trascendentales los llamamos propiedades, estamos usando el término impropiamente, pues no es algo que sobrevenga al ente.

Estos conceptos son llamados trascendentales, porque no expresan un modo finito del ente, sino que trascienden toda consideración parcial del mismo, atravesando también por ello todas las categorías. Son aquellos predicados del ente que solo se distinguen

según la razón y que son concebidos como emanando del ente. Así, aun cuando en la realidad se convierte la propiedad trascendental con el ente, sin embargo, para nosotros, suponen una distinción conceptual con fundamento real (identidad real y distinción de razón). Además, también llamamos trascendental a todo lo co-extensivo con el ser.

Se considera que tres son los requisitos de un predicado trascendental: la identificación total con el ente (*convertuntur*), el desarrollo conceptual de lo implícito a lo explícito y el hecho de que tal explicitación se ha dado por una derivación gradual. Según esto, encontramos que los trascendentales son: *ens, unum, verum, (pulcrhum) et bonum*[242]. Propiamente, aunque son predicados del ente no categoriales, *res* y *aliquid* no son trascendentales, porque uno dice más bien la esencia del ente; y el segundo que este ente no es el otro.

6.6.2. La unidad como posesión del ser

Lo primero que hay que decir de este trascendental es que «uno no añade cosa alguna sobre el ente, sino tan solo la negación de la división», es decir, la unidad significa la indivisión del ente, y como concepto trascendental la posesión del ser. No nombra la unidad numérica de un ente, sino su unidad sustancial y por lo que es único. Así, en la escala de los entes tenemos primeramente a los materiales cuyo ser no es independiente de la materia ni lo poseen con propiedad. Signo de su imperfecta unidad es que se corrompen; pues lo que son no pueden serlo siempre. Por cierto, en esto consiste la naturaleza, en conservar el ser tanto cuanto se pueda, y en este sentido una planta es fecunda porque no pudiendo conservar su ser particular, conserva la especie. Ya lo decía Aristóteles, *la generación es algo divino*, porque es como un «apetito de eternidad».

Lo mínimamente uno es el ente artificial, luego los inorgánicos cuya individualidad es casi nula; en los animados, accedemos ya a una cierta perfección, por la cual poseen un cuerpo organizado, como integrando al individuo. En los entes inmateriales la unidad es la posesión inmaterial del ser, o autopresencia del espíritu [no que sea su conocer su ser]; por lo mismo, como veremos respecto a la persona, poseen la incomunicabilidad en propiedad. Por eso luego se puede argumentar la unidad de Dios desde la infinitud de sus perfecciones, afirmando así que su ser es su esencia.

6.6.3. La bondad como perfección

Como todos los trascendentales, el bien y el ente (tomado desde el acto de ser) se convierten, es decir son lo mismo según la cosa, pero difieren según la razón. Aunque no lo desarrollemos ahora, es fundamental sostener que la captación del bien es consiguiente a la aprehensión de lo verdadero; solo captamos que algo es bueno luego de haber aprehendido al ente como verdadero; se vuelve bueno en cuanto se capta como conforme a la inclinación propia (y en este sentido sostenemos también que el bien cae primero bajo el entendimiento especulativo que bajo el práctico). Dice santo Tomás siguiendo a Aristóteles: «bueno es lo que todas las cosas apetecen». Ahora bien, la razón de apetecible se toma primeramente no desde nuestro apetito (no será buena porque la

apetezco), sino porque de suyo, en cuanto que es (y no mirando *in recto* a la esencia), es algo perfecto y por tanto perfectivo.

El argumento consiste en afirmar que es apetecible en la medida en que es perfecto; es perfecto en la medida en que tiene ser, porque no hay perfección sino por el acto de ser, de modo que bien y ser se identifican y, por tanto, la actualidad de ser es la que da razón de la bondad. Formalmente hablando, el bien de suyo dice razón de perfección y de fin, y así es también *difusivo de sí mismo*, porque da por abundancia. Nos situamos ya en la perspectiva más metafísica del bien y de lo perfecto como aquello que tiende a comunicar lo que posee no solo para adquirir aquello que carece, sino por la abundancia de su acto. Cuanto más perfecto es un bien, es más difusivo, más perfecta es su difusión y más íntima.

Es importante caer en la cuenta de que el bien finito consiste en el modo (realización singular del ente), especie (lo que la cosa es por naturaleza) y orden (la inclinación a lo perfecto que sigue a la forma). Además, que es posible una distinción del bien como honesto (querido por sí mismo), deleitable (consiguiente a la posesión) y útil (querido en vistas de otro). Y también, para tener una idea, que a ciertos bienes ontológicos que son perfectivos del hombre en cuanto tal se les llama bienes morales.

6.6.4. La belleza

Santo Tomás no enumera a la belleza entre los trascendentales, pero en la I q.5 a.4 ad1, afirma que la bondad y la belleza son lo mismo, pues se fundan en lo mismo. Así metafísicamente considerada es una especie de bien, pero está bien tratarla (aunque no sea un trascendental), porque es como el vínculo entre la verdad y la bondad del ente para el cognoscente: «la belleza añade al bien cierto orden a la facultad cognoscitiva, de manera que se llama bueno a lo que agrada en absoluto al apetito, y bello a aquello cuya sola aprehensión agrada»[243]; por eso es definida como «aquello que visto agrada» o como *splendor formae*. Entre las propiedades de lo bello están la integridad, la proporción y la claridad.

6.7. LA PERSONA

6.7.1. Origen del término

Se discute mucho sobre el origen etimológico del término persona, pero puede en general aceptarse que en sus inicios decía relación a un personaje teatral. Al parecer vendría del griego πρόσωπον, que significa máscara. Luego habría pasado a significar personaje (es decir, del signo a lo significado). Pero luego, dice santo Tomás:

> Porque en las comedias y tragedias se representaba a personajes famosos, se impuso el nombre de persona para indicar a alguien con dignidad, pues es de la máxima dignidad subsistir en la naturaleza racional. Por esto, todo individuo de naturaleza racional se dice persona[244].

De este modo, persona no fue solo un término para referirse a alguien digno dentro de la naturaleza humana, sino para designar la dignidad frente a todos los otros entes del ser

humano: *quiere significar lo singular y único*. Sin embargo, la densidad del concepto no fue alcanzada por la filosofía pagana, sino que con justicia ha de considerarse como una de las más grandes conquistas del cristianismo en el orden especulativo (sobre todo con las aportaciones de santo Tomás).

La reflexión sistemática en torno a la persona tiene su origen concreto en las disputas teológicas (cristológicas y trinitarias) de los siglos IV y V. Por una parte, era necesario argumentar la posibilidad de hablar con sentido acerca del misterio de Dios (de modo que pudiéramos decir sin contradicción que a pesar de ser un único Dios era trino en personas, es decir, en qué sentido son tres sin que esto atente contra la absoluta unicidad de Dios), y por otra había que explicar la peculiar estructura ontológica de Cristo.

No fue fácil encontrar la fórmula adecuada. Había que mantener íntegramente tanto la verdad de la encarnación (que nos dice que Cristo es verdadero Dios y verdadero hombre, o con palabras de los santos padres, que sin dejar de ser lo que era había asumido lo que no era), como la afirmación de que este hombre concreto es el Hijo eterno de Dios. En la práctica esto significa que podemos decir sin problemas que este niño que llora en Belén ha creado el mundo, o que Dios está descansando en el pozo de Jacob y que conversa con la samaritana.

En torno a estas cuestiones comenzaron las controversias cristológicas. Concretamente, toda la disputa comenzó cuando el obispo de Constantinopla (una de las ciudades más importantes de la época) afirmó en una homilía que María era Madre de Cristo, pero que no podríamos llamarla Madre de Dios, porque lo que de ella había nacido era un hombre. Fue un laico que escuchaba la homilía quien denunció como herética dicha postura.

Lo que subyacía en la mente de Nestorio era una concepción dualista de Cristo, es decir, él pensaba que por una parte estaba el hombre concreto que llamamos Cristo y por otra tenemos a la Segunda Persona de la Santísima Trinidad que de un modo particular habita en Cristo y obra en él. Pensaba el misterio de la encarnación como la presencia del Verbo en un hombre particular, de modo análogo a como Dios puede habitar en un templo. El gran problema y el gran peligro de esta herejía es que terminaba negando el misterio de nuestra fe: que Dios se ha hecho verdaderamente hombre, de tal modo que podemos decir con toda verdad no solo que Cristo ha muerto por nosotros, sino que, dado que él es Dios, que uno de la Trinidad ha padecido por nuestra salvación.

Esto puede resultar un poco abstracto, pero es imprescindible comprenderlo para situar bien lo que es metafísicamente la persona. Un ejemplo puede quizás ayudarnos a clarificar el problema. Si yo preguntara «¿Cristo en la cruz es uno o dos?» o «¿cuántos mueren en la cruz?», evidentemente todos comprenderíamos que quien muere y quien está en la cruz es uno solo. Solo hay un sujeto en la cruz, el misterio es que a pesar de eso tiene dos naturalezas. Lo que en el fondo había que resolver era en qué sentido Cristo es uno y en qué sentido podíamos decir que era «doble».

Para eso se convocó el concilio de Calcedonia (451), pues Éfeso (431) no había conseguido detener la polémica, y en medio de increíbles discusiones, casi por milagro y particular intervención del Espíritu Santo, se llegó a una fórmula que expresaba correctamente la verdad revelada. Cristo es un hombre, pero no es una persona humana. Técnicamente, en Cristo hay dos naturalezas unidas en una única persona o hipóstasis (πρόσωπον καὶ ὑπόστασις), es decir, que para comprender el misterio de Cristo debemos distinguir entre la naturaleza o esencia y el sujeto que tiene tal naturaleza.

Parece un detalle muy evidente, pero apareció con fuerza y claridad a raíz de estas disputas que naturaleza humana y persona humana no significan lo mismo, y esto que parece tan poca cosa es la clave para comprender qué es persona por una razón muy sencilla: cuando yo quiero decir persona me refiero al individuo concreto, nombrado desde su individualidad.

Por eso, retomando el ejemplo, si yo pregunto si Cristo en la cruz es uno o dos, debo responder sin problemas que es un único sujeto, una única persona (que además es divina), pero que tiene dos naturalezas. Por lo mismo podemos decir que María es verdadera Madre de Dios, no porque haya sido madre de la naturaleza divina (lo cual es absurdo y contradictorio), sino porque quien ha nacido de ella, a quien ha llevado durante nueve meses en su seno es Dios.

6.7.2. Definición

Santo Tomás, que nunca intenta aparecer como el primero que ha pensado algo, sino que siempre se sitúa en continuidad con los que le han precedido y como heredando la verdad de todos ellos, al momento de definir a la persona, toma la tradicional definición de Boecio, muy popular en la edad media, y que con las aportaciones de santo Tomás ha pasado a ser casi un patrimonio común de la filosofía (sobre todo cristiana).

«Sustancia individual de naturaleza racional»[245]. Lo primero que tenemos que tener claro es lo que apareció en las disputas cristológicas: persona no es lo mismo que hombre. Obviamente la experiencia común nos dice que todo hombre es también persona (todo individuo de la especie humana es también persona humana), pero metafísicamente hablando esta identificación no puede hacerse, primero porque hay personas que no son hombres (*v.gr.,* los ángeles), y segundo porque hay un hombre que no es persona humana: Cristo. Es un problema de lenguaje.

Coloquialmente puede usarse indistintamente el término «persona» y el término «hombre». Pero formalmente hablando no significan lo mismo. Es como cuando llamamos pareja a un matrimonio. Como el matrimonio es una pareja es verdadero lo que digo, pero pueden existir parejas que no son matrimonios, por ejemplo, en un negocio o en un juego. Dicho rápidamente, cuando decimos persona lo que queremos significar es lo individual, lo propio, lo irrepetible de cada individuo, no aquello que tiene de común con otros.

Lo difícil de la definición citada es captar que «persona» es un nombre o palabra muy particular, porque no quiere significar algo común como la palabra «hombre», sino que va en una dirección totalmente distinta. Una distinción muy elemental que aprendemos en Lenguas es la que existe entre los nombres comunes y los nombres propios. Por ejemplo, si yo digo «árbol», estoy significando algo común a este o aquel árbol, y si digo «hombre» estoy diciendo lo mismo para Juan y para Pedro. Son nombres comunes porque se refieren a los aspectos que son comunes a todos los individuos de tal especie. Si digo «Juan» en cambio me refiero solo a un individuo.

El problema es que el término «persona» es como un nombre propio, pero que tiene la apariencia de ser un nombre común, lo que ocurre es que solo es una apariencia gramatical. Como dice santo Tomás, persona quiere significar a un individuo indeterminado, es como decir Juan, pero sin referirme a Juan (nombra *in recto* al subsistente). Por eso no me refiero a algo común, sino precisamente a lo particular e irrepetible que se encuentra en un individuo. En otras palabras, y tal como se encuentra en la definición, hacemos referencia a lo que Aristóteles llamó sustancia primera, es decir, al individuo concreto que existe. Y esto apareció pensando en los problemas cristológicos, porque se necesitaba una palabra para designar a Cristo en cuanto sujeto, y no simplemente nombrando sus naturalezas.

Lo primero que conviene notar es que al decir sustancia individual se refiere a la sustancia (en terminología aristotélica sustancia primera), que subsiste, es decir, a tal ente particular que tiene la subsistencia por sí (por ejemplo, este árbol en contraposición a árbol; Juan y Pedro, en contraposición a hombre).

Es preciso también, hacer una distinción entre el vocablo hombre y el de persona. Cuando yo digo *hombre*, nos estamos refiriendo a aquello en lo cual comunican todos los individuos de una tal naturaleza, en este caso racional (la sustancia segunda). Así, es un término común para designar una esencia común (más allá del problema de que no hay una esencia al margen del individuo); nombra *in recto* la naturaleza de algo, aunque solo la predicamos de los singulares.

Pero el término persona está en otra dirección. No pretende nombrar lo común a varios, es decir, no es una naturaleza universal, aunque desde una perspectiva lógica tenga apariencia de un predicado universal, sino que *in recto* nombra al subsistente, aunque lo haga de un modo indeterminado. Es un nombre que significa a un individuo indeterminado (*individuum vagum*). Es como decir Pedro o Juan, pero no refiriéndome a este en particular o a aquél. Es un término que quiere nombrar lo individual, es decir, lo singular en cuanto singular y subsistente.

Ahora bien, la definición de Boecio puede prestarse a equívocos. En efecto, Jesucristo tiene esta naturaleza humana (y por tanto es una naturaleza que subsiste), pero esta naturaleza humana no es persona, no se puede decir que la naturaleza humana de Cristo sea persona, aunque sea sustancia primera de naturaleza racional. Un problema similar se encuentra en la discutida respuesta de santo Tomás respecto a si el alma es persona[246]. Entonces, ¿cómo entenderla para que no se aplique a la naturaleza singular de Jesús?

Faltaba una precisión (que no podía aparecer en la mente de Boecio): el *esse* pertenece a la razón del supuesto. Para salvar el carácter personal de Cristo sin atribuirlo a su naturaleza, hay que considerar la definición en su aspecto trascendental y no categorial, es decir, no atender a lo limitante sino a lo que constituye perfectamente a un ente como subsistente distinto. Por esto, persona no es lo individual en la línea de la naturaleza (no es un concepto *ex parte naturae*), sino en la línea del ser (está pensada desde el *esse* como su constitutivo formal).

Un paréntesis. Como se vio en el *De ente et essentia*, lo que individúa la especie es la materia signada por la cantidad; de este modo, todos los árboles son tales por la forma, pero son muchos de la misma especie por la materia. En estos entes la esencia se puede predicar de modo concreto o abstracto (árbol o arboleidad), pero nunca es convertible la esencia abstracta, la naturaleza, con el supuesto. Aquí queda muy claro que el supuesto no es identificable con la naturaleza, y así un hombre nunca es la humanidad.

En los entes inmateriales, por el contrario, no es posible multiplicar la especie, de modo que cada individuo agota la suya propia. En estos entes podría pensarse que es idéntica la naturaleza con el supuesto. Sin embargo, por este modo de considerar, nunca podríamos decir que Dios es una naturaleza y tres personas.

Sí así mirásemos a la persona (en la línea de lo determinado), tendríamos que pensar lo individual en el hombre desde lo que lo individúa en tal naturaleza, es decir, tendríamos que nombrar su singularidad desde la materia (y al final terminaríamos considerando a la persona según sus cualidades, cantidades, disposiciones físicas, genéticas…).

Además, aparece de inmediato otro problema. Al comentar la definición de Boecio, santo Tomás argumenta la dignidad de la persona desde su capacidad de automoverse[247]. Los entes personales son dueños de sus actos, pues la libertad brota desde su perfecta subsistencia. ¿Qué significa esto? Que, si queremos afirmar la libertad de la persona, hemos de afirmar que el supuesto está por sobre la naturaleza, es decir, no es reductible a ella en su obrar.

Per modum naturae, tendríamos que postular la libertad desde la materia, lo cual significa que no hay modo de explicar que el subsistente obre libremente, porque todo lo particular que de él brotara, estaría enmarcado en las posibilidades de su especie (y todo lo que no se ordenara a ella sería aberración *de natura*) o dependería de sus condicionamientos materiales. Es necesario mantener (no como un postulado *a priori* o gratuito, sino con el más puro sentido común), que el obrar libre emerge más allá de la singularidad material de tal hombre. Es cierto que las inclinaciones del hombre provienen de su naturaleza, pero su obrar no queda enmarcado en la inclinación, sino que posee un obrar libre que sigue a la perfección del ser poseído inmaterialmente.

6.7.3. Término trascendental

Santo Tomás usa la definición de Boecio, considerando a la persona en la línea del ser. Esto significa, por ejemplo, que ya no es necesario considerar que la naturaleza de los ángeles se identifica con su ser personal, precisamente porque su naturaleza no es su ser. Y lo mismo dicho de Dios. La gran y genial conquista de santo Tomás para todo el pensamiento metafísico occidental (y para toda la cultura humana), fue el situar a la persona en otro nivel, poniendo el ser como su constitutivo formal, liberándola para siempre de visiones reductivas.

Ya no está la persona en el género de la sustancia (tomada desde lo común), sino que nombra ahora al subsistente que tiene la perfección de subsistir por el *esse*. Esto implica dos cosas: primero, en el ente finito la persona es un nombre que se compara a la naturaleza como el todo a la parte, siendo la naturaleza recipiente del ser comunicado. Por otra, ya no es posible dar una definición de la persona (como subsumiéndola en categorías superiores), porque es siempre una referencia al particular de modo común; lo cual es algo tremendo, porque no quedamos subordinados a la especie (lo que no hace uno que hace otro no tiene modo de ser explicado por un principio distinto que el propio sujeto).

Llegamos así a una propiedad fundamental de la persona: su incomunicabilidad. Puesto que cada uno tiene un ser distinto, ya no es común con nada. Al decir persona (tomado trascendentalmente), tomo un nombre común, pero no nombro una naturaleza en la cual comunique con otros, sino el ser distinto. Por ejemplo, es muy distinto decir «este árbol no es aquel» a que «Sócrates no es Pedro». En el primer caso, árbol sí comunica con el otro, pero no en el segundo (esto lo desarrollaremos en el siguiente punto).

Cerrando el problema de la definición; para santo Tomás, el concepto de persona tiene por tanto tres elementos imprescindibles; la incomunicabilidad, la subsistencia y la naturaleza intelectual; por eso, para evitar equívocos debemos entender la definición de Boecio como queriendo significar que la persona es el *subsistente distinto de naturaleza intelectual*.

6.7.4. Incomunicabilidad y autopresencia

Pero ¿dónde encontramos lo radical de este subsistente distinto de naturaleza intelectual? En el pensamiento del angélico descubrimos la fundamentación profunda en la actualidad en que el *esse* consiste, pues desde él se ha de pensar la persona, desde la eminente actualidad de su ser inmaterial participado. Y por ser inmaterial, también capaz de volver sobre la propia esencia. Esta auto-presencia, que fue caracterizada por san Agustín como *memoria sui*, significa la patencia luminosa del propio ser a sí mismo. Por ello dijo también Canals que «el hombre en cuanto ente personal se caracteriza precisamente por la memoria de sí mismo, de la que emana el lenguaje interno en el que piensa las cosas, entiende y puede hablar de ellas a los otros hombres». Es decir, la luz participada que es el ser de la criatura intelectual no es sino la inmaterialidad

constituyente del ser personal por la que es presente para sí: por la que se tiene a sí mismo como recuerdo.

Por ello, la operación consiguiente a su ser, esto es, la difusividad de su acto, es más su operación y queda más en él (es operación íntima), pues es auto-presente también con sus operaciones. Por su mayor unidad, no sale fuera al obrar, sino que permanece en el ámbito de su intimidad. Y así, en cuanto más ser tiene tal ente, más uno es consigo mismo. Y por ello ciertos entes son dueños de sus actos (*per se agunt*), porque obran desde sí por naturaleza. No se identifican por ello con su operación, pero operan desde sí.

Por tanto, este yo personal –y si personal, irrepetible–, implica que la criatura intelectual se posee íntima e incomunicablemente como una unidad actual, según que «de un modo más especial y más perfecto se halla lo particular y lo individual en las substancias racionales». Sin embargo, esta unidad y singularidad, por la que es máximamente una, no debe pensarse como un cierre de la criatura, sino, por el contrario, como la radical apertura del acto perfecto; es más, es ella misma abierta y aperiente por ser incomunicable. La razón de ello es que unidad e incomunicabilidad no dicen sino razón de actualidad perfecta en un ente que se auto-posee, y por lo mismo, también comunicatividad, según que pertenece a la razón de perfecto el que se comunique.

6.8. LA AMISTAD

6.8.1. Communicatio (pondus)

Sin embargo, una sola caracterización de la persona como individualidad subsistente y auto-presente y por ello mismo operante, no basta al hablar de ella.

> La valoración de lo perfecto no es completa cuando lo consideramos solo en absoluto, como acabado en sí mismo; hay que considerarlo también como centro de difusión, en bien de los demás, de su propia perfección y valor[248].

Y la razón es que todo ente personal por su misma actualidad perfecta está también inclinado (tiene un peso ontológico), a comunicar por vía de amor a otro aquello en lo que él mismo participa; no solo que por ser perfecto emane de sí algo perfecto, sino sobre todo que eso emanado como acto está intrínsecamente destinado a ser comunicado a otro ente personal.

Una descripción de la persona que olvidara este radical aspecto cual es el amor (y su llamado a realizarlo en una unidad eterna de vida) no respondería a su profunda constitución ontológica. En efecto, la persona es incomunicable, pero esta auto-presencia es difusiva y comunicativa según su particular modo de ser. Es decir (como veremos), la realización de todo el ser de la persona se encuentra en la amistad, pues la comunicatividad del acto en un ente personal no puede realizarse sino dándose la persona misma a otra, por amor, en comunión de vida. Dicho de otro modo, en el modo perfecto de ser y de vivir, no basta para que la comunicación sea perfecta que algo sea

dado, sino que es necesario que se dé alguien; y solo la persona es capaz de darse ella misma y digna de recibir a otro que se da.

Por ello, de modo metafísico, pero no como definición formal, «podríamos decir que la persona es el ente que es sujeto y término de amor y amistad, pues solo las criaturas racionales son capaces de ser amadas con amor de amistad, porque la amistad se funda en una comunicación de vida. Un poner en común la vida de los que se aman» (Canals, conferencia inédita). Y esto es lo que principalmente significamos cuando decimos que el hombre está abierto en la línea de la comunicación, pues como subsistente particular se tiene para darse.

6.8.2. Amor

Analicemos, por tanto, brevemente el concepto de amor en santo Tomás, en base a un pasaje en la *Summa* que expresa sintética y claramente su pensamiento:

> Amar a alguien es quererle bien; así, pues, el movimiento del amor tiende a un doble término: al bien que se quiere (ya para uno mismo, ya para otro) y a aquel para quien se quiere dicho bien. Al bien querido para alguien se le tiene amor de concupiscencia y a aquel para quien se quiere este bien se le tiene amor de amistad. Esta división es según anterioridad y posteridad. Pues aquello que se ama con amor de amistad, *simpliciter et per se se* ama, pero lo que se ama con amor de concupiscencia, *non simpliciter et secundum se* se ama, sino que se ama por otro[249].

Lo primero que aparece es la distinción, ya clásica, entre dos tipos de amor; amor de benevolencia (llamado en el texto de amistad) y amor de concupiscencia en cuanto amor de un objeto subordinado a la persona. La subordinación del amor de concupiscencia implica dos cosas, a saber: primero que toda la amabilidad del objeto depende de la amabilidad de la persona como un accidente de la sustancia. La cosa amada es algo bueno en cuanto que tiene ser, pero es amable en cuanto su bondad está ordenada a la persona. Todo amor de cosa tiene un valor adjetivo, mientras que el amor de persona (y esta es la segunda implicación de la distinción) tiene un valor sustantivo, pues la persona es amable por sí misma y nunca en orden a otra cosa; solo ella es sujeto de este particular y eminente amor, pues «ridículo sería decir que uno tiene amistad al vino o a un caballo». Por ello, el amor de amistad es amor *simpliciter*, porque su término es fin de toda volición; «el amor propiamente dicho es el amor de comunión, el amor de amistad que busca al amigo no por el propio provecho, sino por sí mismo, por lo que es y vale, por su dignidad y su virtud».

Hay que investigar, sin embargo, cuál es la razón de este orden intrínseco del amor. En primer lugar, su fundamento basal es el amor habitual por el que uno se tiene siempre como amándose. Como dijimos más arriba, la propia unidad del sujeto es la razón fundamental de su apertura intencional y volitiva hacia todas las cosas, pues en cuanto se posee como uno, es un ente autoconsciente, y también auto-volente; es decir, por la eminencia de su ser se ama a sí mismo con un amor de súper-amistad, *aliquid maius amicitia*[250]. Desde este amor habitual puede decirse ya que la semejanza (cierta unión) es el fundamento y la causa de todo otro amor, en cuanto que el volente *secundum similitudinem* se halla inclinado hacia el objeto amado.

Pero ¿por qué la semejanza es causa del amor? La razón de ello es el carácter unitivo del mismo amor, de manera que quien ama no desea otra cosa sino hacerse uno con la cosa amada en cuanto otra; pues el amor es al modo del objeto y por la bondad del objeto que ejerce causalidad sobre el sujeto atrayéndole. Pero no podría de ningún modo constituirse un objeto como amado para el sujeto si no fuese, de algún modo, ya algo uno con él; pues la amabilidad del objeto está ya dependiente de la actualidad del sujeto; es amada porque es connatural a él, aun cuando el amado sea forma del amante.

Pero hay dos modos de semejanza con el objeto amado: una, la que se da entre dos seres en acto; otra, la que se da entre un ser en potencia y un ser en acto. La segunda de estas semejanzas supone que en el amor hacia el objeto se da un movimiento tendencial adquisitivo de una perfección (o actualidad) de la que antes se carecía. Aprehendido el objeto amado, operan las capacidades ejecutorias del sujeto en vistas a su consecución, y en su consecución ha alcanzado la perfección de lo que antes carecía.

Volvamos ahora a la semejanza –unión como causa– con el objeto amado. En la relación de potencia a acto, el objeto amado tiene su razón de amabilidad principalmente en su carácter perfectivo o completivo respecto al sujeto. Este en razón de su carencia y finitud ama a algo otro porque le proporciona un bien perfectivo; ama un objeto en orden a sí mismo. Pero no es esta la única semejanza posible. Antes bien, la nuclear y principal semejanza es la que se da entre un acto perfecto y otro; la semejanza entre una persona a otra. Esta semejanza funda el llamado amor de amistad, pues ama al otro (es decir, al objeto de la volición) no como un algo, sino como un alguien; lo cual significa que no se mueve a él primeramente para adquirir (aunque pueda darse en las criaturas en razón de su finitud), sino sobre todo para comunicar y para hacer participar al otro en la propia perfección. Este amor tiene un carácter sustantivo, pues la persona es amada por sí misma; es amada como un otro yo, y se quiere el bien para él como si fuera para sí mismo. Por ello dice santo Tomás que

> Todo ser tiene inclinación por naturaleza al propio bien para adquirirlo cuando no lo posee, o para descansar en él cuando lo posee; pero también para difundir el propio bien a otros, en la medida de lo posible; y así, vemos que todo agente, en tanto que está en acto y es perfecto, produce lo semejante a sí. De donde se sigue que también esto pertenece a la razón de bondad: que el bien que uno tiene lo comunique a otros en lo posible[251].

El fundamento de este amor amistoso no es por tanto la carencia, al contrario, es la perfección del acto que en cuanto difusivo está inclinado a darse saliendo de sí; la difusividad del acto se traduce en el éxtasis de la propia unidad en cuanto que tiende al otro no solo porque el otro es perfecto, sino porque él mismo ya lo es. La actualidad del ser personal posee un peso ontológico que le capacita y le impele a darse como persona, pero a darse a quien es digno de recibir tal amor. No sale de sí para adquirir una perfección de la que antes carecía, sino que, por su eminente bondad ontológica, tiende a comunicar a otro su misma bondad. El movimiento que se realiza es de acto a acto, y si por alguna razón algo se adquiere, es debido a la finitud, no de la comunicatividad.

Este amor de amistad, de benevolencia, es propiamente el amor sustantivo y el analogado principal en la escala de amores; es el amor que conviene a la persona, pues

tan solo la persona es un fin para sí, tan solo ella tiene su bien, es señora de usarlo por libre albedrío y, por consiguiente, tan solo ella puede y debe ser amada por sí misma, con un *amor irredibilis*, es decir, que no se da con intención de retribución[252]; y es también el único amor por el cual puede alcanzar su plenitud, su total actualidad y comunicatividad.

Porque si solo tenemos amores de deseo y no nos trascendemos a la benevolencia y amistad, no estamos viviendo al modo que compete al ente personal. El ente personal es un ente al que le va el unirse en comunión con otros, de modo que sus amigos sean como otro yo. La benevolencia quiere para el otro lo que quiere para él y que por lo mismo llegue a unirse con el otro en una comunión de vida cual es la amistad.

6.8.3. Communio (amictia)

Pero no basta la simple benevolencia para alcanzar la razón de amistad, pues se requiere también cierta redamación (*mutua amatio*); ya que el amigo es amigo para el amigo. Por eso la mutua benevolencia se construye sobre alguna comunicación[253]. El ente personal es aquel ente capaz de comunicarse él mismo –de darse como todo desde la patencia de su propio ser– a otro y, sin embargo, no constituye el término perfecto la sola dación de la persona a otra, sino que se requiere una cierta correspondencia y estabilidad que constituyan una comunión de vida entre los amigos-amantes. Pero, no olvidando que este requerimiento no es en razón primeramente de que se adquiera algo, sino porque es el único modo que compete a la comunicación de la persona. Es decir, el amante quiere ser amado y unirse con quien ama no para adquirir, sino para que el otro participe también de su bien. Y por ello, el amor de amistad implica la posibilidad de esta comunicación de vida, de vida personal, que no es la comunidad en la vida humana universalmente entendida; esto va de persona a persona, de vida personal singular asumida por cada uno en su conciencia irrepetible.

En cuanto que el amor dado es amor correspondido se da una situación nueva en la cual el objeto amado es ahora amado establemente como amigo; «en adelante, el amado no tan solo estará presente en el amigo como *pondus* vital que polarizaba su actividad, sino que le estará, además, realmente unido por un *nexus*, por un abrazo destinado, de sí, a eterna permanencia»[254]. La benevolencia recíproca une a los dos amigos en comunión de vida de manera que desean hacerse de dos uno, comunicarse perfectamente como personas al otro, pues nada es tan propio para los amigos como la convivencia. Pues esto es la amistad (unión afectiva habitual); la «mutua *redamatio* y la comunicación en las obras de la vida»[255].

Pero ¿constituye la amistad el término definitivo a que aspira el amor? Todavía no. En efecto, la amistad, considerada como unión afectiva habitual por la que dos se aman mutuamente y comunican en su vida más íntima, es todavía compatible con la separación y con la ausencia del amado. La perfecta realización del amor exige por tanto la perfecta posesión del amado, en una unión actual con el objeto según el ser del amado que tiene en la realidad, una unión física indefectible consistente en el diálogo interpersonal.

6.8.4. Contemplación

Sin embargo, esta perfecta unión no puede realizarse sino por una actividad de orden intelectual, en cuanto que por ella se alcanza perfectamente al otro. Por ello, el análisis de la amistad (y ahora solo proponemos el problema), nos lleva al problema de la contemplación como perfección de todo amor, pero sin olvidar que, en la contemplación, lo contemplado es otro ente personal; por ello, se le contempla al mismo tiempo que se le dice todo lo que la persona misma es.

En esta perspectiva superamos el intelectualismo que a veces se ha podido dar en algunas escuelas tomistas. Al afirmar que la contemplación es la operación más elevada que puede realizar un hombre y que en ella consiste formalmente su felicidad plena, no olvidamos que «tiene más valor para ser conocido lo que pertenece a la vida personal de los hombres que las más elevadas y abstractas proposiciones de las matemáticas o de las ciencias de la naturaleza»[256], es decir, que el supremo objeto de nuestro entendimiento no es sino la persona.

Por ello, la contemplación es acto de la inteligencia, porque se hace uno con lo conocido, pero como esto conocido es el ente personal, se le conoce transparentemente en una completa dación de sí mismo. «La inteligencia no es tan solo un νοεῖν, un entender, sino además un λέγειν, un hablar. Su última perfección, su para qué definitivo […], la actividad final de la contemplación ha de definirse como un diálogo»[257]. En la contemplación se da una perfecta fusión de intimidades y en ello se hace perfectamente presente el objeto amado a la voluntad: el amor ha procurado la unión y es también la fuerza que la sostiene. Solo de ese modo se alcanza la perfecta comunión en las obras de la vida entre dos entes personales.

Y así, como breve conclusión, ha de afirmarse que es impensable la felicidad del ente personal sin el amor personal de amistad (*caritas*) en cuanto que realiza la unión (visión) perfecta de dos entes que se auto-poseen para darse.

6.9. BIBLIOGRAFÍA

Bofill, J., *La escala de los seres*, Cristiandad, Barcelona: 1950.

Bofill, J., *Obra Filosófica*, Ariel, Barcelona: 1967.

Canals, F., *Cuestiones de Fundamentación*, Ediciones de la Universidad de Barcelona, Barcelona: 1981.

Cayetano, *In De Ente et Essentia*; en *Scripta philosophica*, Institutum Angelicum, Roma: 1934.

Fabro, C., *Participación y causalidad*, Eunsa, Navarra: 2009.

Forment, E., *Introducción a la Metafísica*, Edicions Universitat de Barcelona, Barcelona: 1984.

Gilson, E., *El ser y los filósofos*, Eunsa, Navarra: [5]2009.

Orrego, S., *El ser como perfección en el pensamiento de Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona: 1998.

Perrier, E., *L'Attrait divin. La doctrine de l'opération et le gouvernement des créatures chez Thomas d'Aquin*, Parole et Silence, Paris: 2019.

Tyn, T., *Metafisica della sostanza. Partecipazione e analogia entis*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna: 1991.

---

207. Aristóteles, *Met* I, 1; 980 a 20.
208. Cf. Tomás de Aquino, CG I, 3.
209. Tomás de Aquino, *In Met*, Proemium.
210. Jaime Balmes, *Filosofía Fundamental* I, 16; n. 160.
211. Cf. Tomás de Aquino, *De Ver* q. 10, a. 8.
212. Cf. Aristóteles, *DA* II, 5; 417 b 5-8.
213. Aristóteles, *Met* V, 4; 1006 a 19-26.
214. Cf. Platón, *Teeteto* 161 c; *Eutidemo* 286 b-c.
215. Tomás de Aquino, *De ente et essentia*, proemio.
216. Cf. Aristóteles, *DA* III, 8; 431 b 21.
217. Tomás de Aquino, *De Ver* q. 1, a. 1, corp.
218. *CF* 98.
219. Cayetano, *In De Ente et Essentia*, 372.
220. Cayetano, *In De Ente et Essentia,* 372.
221. Cayetano, *In De Ente et Essentia*, 375.
222. *CF* 102.
223. Tomás de Aquino, *De ente et essentia*, 1.
224. Id., *De Spiritualibus Creaturis*, q. un., a1.
225. Id., *CG* II, 53.
226. Id., *STh* I, q. 75, a. 5, ad 4.
227. Avicena, en Forment (1984) 87.
228. Tomás de Aquino, *CG* II, 52; cf. CG I, 26.
229. Id., *STh* I, q. 4, a. 1, ad 3.
230. Cf. *CF* 107.
231. Tomás de Aquino, *In hebdomadibus* lect. 2.
232. Aristóteles, *DA* II, 4; 425 b 13.
233. Tomás de Aquino, *De Pot* q. 2, a. 1, corp.
234. Tomás de Aquino, *De ente et essentia* 3.
235. Id., *In DA* III, lect. 705.
236. Id. *De ente et essentia* 3.
237. Ibid.
238. Tomás de Aquino, *De ente et essentia* 4.
239. Cf. *STh* I q. 83, a. 4, corp.; →7.3.3.
240. Aristóteles, *Met* IV, 2; 1003 a 33.
241. Tomás de Aquino, *CG* I, 25.
242. Cf. Id., *De Ver* q. 1, a. 1, corp.; q. 21, a. 3, corp.
243. Id., *STh* I, q. 27, a. 1, ad 3.
244. Id., *STh* I, q. 29, a. 3, ad 2.
245. Tomás de Aquino, *STh* I, q. 29, a. 1, corp.
246. Cf. Id., *STh* I, q. 29, a. 1, ad 5.
247. Cf. Id., *STh* I, q. 29, a. 1, corp.
248. Jaume Bofill, *La escala de los seres* (Barcelona: Cristiandad, 1950), p. 124.
249. Tomás de Aquino, *STh* I-II, q. 26, a. 4, corp.
250. Id., *STh* II-II, q. 25, a. 4, corp.
251. Id., *STh* I, q. 19, a. 2, corp.

252. Cf. Bofill, J., *La escala de los seres*, 147.
253. Cf. Tomás de Aquino, *STh* II-II, q. 23, a. 1, corp.
254. Bofill, J., *La escala de los seres,* 147.
255. Tomás de Aquino, *STh* I, q. 20, a. 2, ad 3.
256. *TA* 64.
257. Jaume Bofill, *Obra Filosófica* (Barcelona: Ariel, 1967), 97.

7. FILOSOFÍA PRIMERA (II): TEORÍA DEL CONOCIMIENTO[258]

7.1. INTRODUCCIÓN

7.1.1. La pregunta por el conocer

Ha sido frecuente en la modernidad, y sobre todo desde algunos planteamientos post-kantianos, presentar como problema primordial en la reflexión filosófica la cuestión sobre el alcance y las capacidades del entendimiento humano. La pregunta sobre qué podemos conocer constituiría así el marco dentro del cual tendría que desarrollarse todo ulterior pensamiento. Dicho de otro modo, la epistemología o teoría del conocimiento establecería las condiciones de posibilidad y los límites de la propia metafísica.

Ahora bien, el mismo planteamiento metodológico de la cuestión en estos términos conlleva graves equívocos (que históricamente pueden haber contribuido a la escisión entre ser y pensar). No solo porque la presunción de una pregunta absoluta e incondicionada carece de sentido, como ya lo vio Aristóteles y nosotros desarrollaremos en el próximo apartado siguiendo los aportes de Canals, sino sobre todo (y en conexión con lo anterior) porque como soporte implícito de la misma pregunta se encuentra ya de hecho un conocimiento de lo que el conocer sea que invalida su mismo sentido. En efecto, y aunque parezca evidente, solo porque tenemos, aunque vaga, una noción del conocer podemos *luego* preguntarnos por sus propios límites.

Esto supone dos cosas. En primer lugar, que en la experiencia de todo conocer este se nos ha patentizado como siendo de suyo ilimitado. Solo en la medida en que nos hemos percibido a nosotros mismos como trascendiéndonos en el ser cognoscitivamente lo otro, tenemos conciencia de haber conocido. Se nos da, por esta experiencia, una cierta noticia no de lo que nuestro conocer sea, sino de lo que el conocer es en cuanto tal. Por ello mismo, y esto es lo segundo, la pregunta por «los límites» no es propiamente una pregunta por el conocimiento, sino una pregunta por el *modo* humano de conocer que solo puede aparecer cuando ya se nos ha dado lo que el conocer es en sí mismo y la finitud entitativa del sujeto cognoscente. Y así, porque se nos ha manifestado primeramente la plenitud de la actualidad, puede surgir luego la pregunta por la potencialidad cognoscitiva humana. En definitiva, toda propuesta sobre el conocimiento humano y por su alcance debe estar positivamente condicionada por una pre-comprensión de lo que el conocer es en su esencia.

Además, la pregunta por la esencia del conocimiento es radical y constitutivamente una pregunta ontológica. No aparece en nosotros como algo previo al ente y a su estudio, sino precisamente *en* su posesión intelectual. Como decía Parménides, «sin el ente, en que el entender se expresa, no hallarás el entender»[259]. Pero no es simplemente una parte del estudio sobre el ente, sino una investigación sobre la posibilidad misma de la

referencia del hombre a él. Para santo Tomás, la teoría del conocimiento es parte de la metafísica porque a esta le corresponde investigar cómo el hombre se halla respecto a la verdad[260]. La epistemología viene a ser en cierto modo, una tarea de auto-fundamentación de la metafísica (filosofía fundamental) que sigue a la reflexión sobre el ente. Goza en este sentido de un estatuto particular dentro de la filosofía, porque es un ejercicio de reflexión sobre sí misma dado que ella es plena sabiduría. En otras palabras, la teoría del conocimiento es el momento en que la metafísica se piensa a sí misma.

Sin embargo, y no debe perderse la perspectiva, la pregunta en su aspecto radical no mira al conocimiento en cuanto humano sino en cuanto conocimiento, para desde ahí dar razón de la referencia del hombre a la verdad universal del ente.

> Solo una ontología del conocimiento que explique, por la comprensión del ente mismo en cuanto tal, por qué esta determinada actividad que es el conocer […] constituye a los hombres en una referencia universal –por la que asumen en su conciencia, y expresan en ella, para sí mismos y para otros, la realidad del universo, de manera que el dinamismo propio de la actividad cognoscente les ordena a «describir en sí mismos el orden entero del universo y de sus causas»– puede constituirse en el núcleo del capítulo «ontológico-fundamental» de la metafísica»[261].

7.1.2. Praecognita

Tal como apuntábamos, es necesario que toda investigación y demostración se soporte en algunos presupuestos que no estén sujetos ni a investigación ni a demostración (al menos dentro de esa misma ciencia). Sobre esta afirmación de origen aristotélico[262] se funda la doctrina clásica sobre los *praecognita*. Es en el fondo la necesidad de axiomas o principios fundamentales que soporten el despliegue científico sin caer en el absurdo de que ellos mismos estén a su vez soportados en lo que soportan. Es decir, todo sistema debe apoyarse en premisas que escapen a dicho sistema.

Pero no debe pensarse que hagan referencia únicamente a aquello que tiene carácter de principio universal, pues se incluye también en la misma idea de preconocido todo lo que de algún modo dice razón de principio en una disciplina científica, como puede ser, por ejemplo, el significado de las mismas palabras utilizadas, o también (y es quizás aún más claro) el carácter de *praecognita* del que gozan los subsistentes materiales dado nuestro modo de conocer, que de ningún modo pueden ser catalogados como «premisas científicas». A pesar de lo cual, al ofrecer una enumeración de ellos para sentar las bases de nuestra reflexión, atenderemos sobre todo a aquellos puntos de partida que por su naturaleza ofrecen un acceso privilegiado y formal al problema del conocimiento y que no son, en el fondo, sino los relativos más directamente al conocer y al sujeto cognoscente.

Los *praecognita* constituyen por ello una suerte de preámbulo a toda la teoría del conocimiento. Pero son también, en cierto sentido, el término de la misma reflexión en cuanto esta no se ordena sino a pensar, a profundizar y a sistematizar aquello que de modo confuso se nos dio como principio.

Lo primero desde lo que se parte es la *certeza indubitable* de que el conocimiento existe: *cognitionem esse est per se notum*. Pero no es simplemente un juicio fáctico sobre

alguna actividad humana, sino la constatación de la apertura cognitiva del que conoce a la verdad del ente. En efecto, en el mismo ejercicio del pensamiento se nos manifiesta no solo el hecho existencial de que cada uno es el sujeto de su operación, sino también una cierta verdad sobre el conocimiento mismo como posesión de lo otro referida a la realidad.

San Agustín lo expresó con grandísima claridad, y en una línea completamente opuesta al *cogito* cartesiano, desde el hecho de la duda: «todo el que duda sobre si se da la verdad, tiene en sí mismo algo verdadero de lo que no puede dudar; y no hay nada verdadero sino por la verdad. Conviene que no dude de la verdad el que puede dudar sobre cualquier cosa»[263]. Para que en alguien pueda darse la duda tiene al menos que no dudarse de lo que el conocer sea, pues solo teniendo esa regla de la verdad podemos luego preguntarnos si este caso particular se adecúa a ella o no. En el fondo, solo porque hemos conocido lo que es el conocer, podemos reconocer que en algún momento lo que teníamos por verdadero no lo era realmente.

Esto no quiere decir que el conocimiento del conocimiento goce del estatus de primer conocido. Como ya se ha visto (→6.2.2) lo primero que conoce nuestro entendimiento es el ente, pero precisamente en su conocimiento se nos manifiesta por una cierta reflexividad del acto que conocemos el ente. Y este conocer confusamente que conocemos es el primer punto de partida y la norma de todo el desarrollo ulterior.

Por otra parte, y conexo con lo anterior, el hecho de conocer no se presenta unívocamente, sino con una *multiplicidad analógica de significado*. Se da un reconocimiento implícito de lo que el término conocer significa, pero simultáneamente se aplica a diversas realidades que no pueden ser definidas sin más como especies de un género superior. Llamamos conocer tanto al acto de entender como al de sentir, y utilizamos también este término para referirnos a aquella noticia que cada uno tiene de sí según que tiene ser o para indicar un grado de comunión con otra persona. La pregunta por la esencia del conocimiento, si quiere respetar la realidad por este término significada, exige preguntarse por él sin parcializaciones, respetando siempre el sentido análogo del mismo término.

Pero, sobre todo, cuando hablamos del conocimiento nos referimos como a su analogado principal al entender, que *significa conocer la esencia de algo*. A lo largo de la historia se han podido dar diversas desviaciones sobre lo que el entender sea, pero en su significación común, y previa a toda reducción de sistema, lo que el entender significa como conocimiento *plenario y arquetípico* es la posesión cognoscitiva de lo que algo es, es decir, de su esencia.

Esto supone la apertura de nuestro entendimiento a lo que las cosas son no en su singularidad material, sino precisamente en lo que en ellas hay de universal. Signo de ello es la capacidad de los hombres de comunicar aquello que conocen. Sin embargo, esta misma universalización en el conocer nos abre a un problema que ha suscitado posiciones que bien pueden ser calificadas de extrañas (piénsese por ejemplo en las ideas platónicas, en el problema de los universales o más recientemente en la cuestión del

puente), porque privan al entender de su referencia a la realidad al no saber cómo explicar la identidad esencial entre la *res intellecta* y la *intentio intellecta*. Por el contrario, lo que el entender es solo se nos ha manifestado cuando ya está constituido como referido al ente.

Además, si queremos respetar este *praecognitum* en toda su integridad, hemos de reconocer igualmente en la naturaleza del inteligible su carácter a la vez sintético y mediato respecto a la realidad conocida: conocemos el agua que sacia la sed en su concepto que no sacia. Para ello, y este fue el camino emprendido por Aristóteles y consumado por santo Tomás, su explicación última exige una adecuada ontología que permita justificar la identidad esencial en un doble modo de ser, a saber, entitativo e inteligible (→6.4.1).

El cuarto *praecognitum* goza de un estatuto particular. Los tres anteriormente mencionados podían ser calificados como *per se nota omnibus*, mientras que este lo es *sapientibus tantum*. Nos referimos a lo que el conocer es en cuanto tal, a aquel arduo y difícil fundamento, en palabras de Cayetano, de la metafísica y de la filosofía natural[264]. Es importante notar que tener lo que el conocimiento es no es resultado de un proceso de investigación, sino principio de ella: todo esfuerzo por penetrar en él no será sino un pensamiento que lleve a madurez este concepto primero. Mientras no tengamos lo que sea formalmente (esto es, prescindiendo de sus determinaciones categoriales), carecerá de sentido para el hombre toda pregunta por la realidad y por el acceso a ella. Como afirma también el gran comentador:

> Es necesario mantener muy diligentemente esto como fundamento cuando hablemos del entendimiento, porque de ello dependen las conclusiones de muchas cuestiones, por ejemplo, del concurso del objeto y del entendimiento en la intelección, y también del concurso de la especie inteligible, etc. Así aparecerá cuán rudos fueron aquellos que tratando del sentido y lo sensible, del entendimiento y de lo inteligible y, en fin, del entender y del sentir juzgaron de ello como de las otras cosas. Aprende a elevar el entendimiento y a ingresar en otro orden de cosas[265].

En este punto debe evitarse, ante todo, cualquier representación del conocimiento que lo reduzca a una determinación natural, pues como ya notó genialmente Aristóteles en polémica con los presocráticos, el alma al conocer trasciende su finitud entitativa, de modo que ya no es solo ella, sino también inteligiblemente lo otro. Por eso pudo llegar a decir del conocimiento que era la identidad entre el cognoscente y lo conocido[266]. Pero debemos evitar también caer en el error opuesto, en la reducción de la realidad al pensamiento. Son dos polos entre los que debemos pensar lo que el conocer es.

Y aquí descubrimos con toda radicalidad lo que tenemos en nuestra operación: *el puro conocerse a sí mismo en el absoluto ser otro*. No se trata ya sino de un modo eminente de ser, consistente en la manifestación de la realidad. Esto es lo que se nos ha dado sobre lo que el conocimiento es. Este es el humus en el que enraíza toda la problemática del conocimiento.

> En estas formulaciones a manera de preámbulo bastará dejar afirmado que, en la conciencia del conocer, quien conoce tiene conciencia de su ser y, a la vez, de poseer por su conocimiento no solo a sí mismo sino a toda la universalidad de la realidad conocida a la que como cognoscente se ha abierto. La conciencia del yo

cognoscente es la conciencia del yo existente, que se conoce a sí mismo conociendo, es decir poseyendo conscientemente toda realidad conocida[267].

Pero al constatar la misma infinitud del conocer debemos evitar caer en la tentación (muy propia del idealismo) de olvidar al sujeto cognoscente, pues junto con la captación de esta apertura universal, comprendemos que es *el hombre singular quien conoce*. Es verdad que la atribución del conocimiento a un cognoscente dotado de subjetividad no deja de ser algo misterioso, pero más allá de cómo podamos explicarlo, hemos de afirmarlo como una verdad evidente. La infinitud del conocer no suprime el hecho de que quien conoce sea un ente finito. En todo caso, esta constatación obliga a dar razón desde una metafísica de la participación de cómo puede darse y cómo se realiza esta particular operación. Lo que debe estar claro es que es el mismo hombre (*ipse idem homo*) quien conoce y siente[268].

Esto nos lleva a reconocer también como *praecognitum* el hecho de que todo nuestro *conocimiento tiene su origen en los entes reales y singulares*, es decir, que es imposible una actividad cognitiva en el hombre previa a la inmutación de las cosas sobre su sensibilidad. Esto no significa, no obstante, que sean la causa formal o eficiente de nuestro conocimiento, sino únicamente que nuestro entendimiento no se basta a sí mismo para reducirse a su actualidad inteligible, por lo que necesita de la causalidad externa para alcanzarla.

No caemos por ello en lo que despectivamente se ha llamado «realismo ingenuo» o «dogmatismo», pues no afirmamos que el conocer sea un padecer o un efecto del ente extra mental ni tampoco una relación de un sujeto a un objeto; más bien nos situamos en la línea del realismo pensante que reconociendo el origen material extrínseco de nuestro conocer, lo concibe a este como un acto manifestativo.

Por último, hemos de afirmar también que el *conocimiento humano se expresa en el lenguaje del hombre*. Ahora bien, esto no sería posible si no poseyese el hombre una palabra internamente dicha que precede a su expresión (→7.5.2). Solo porque el hombre ha dicho dentro de sí lo que ha entendido puede luego comunicarlo mediante signos, muchas veces arbitrarios, a los otros.

> Ante el pensamiento filosófico se propone [ahora] la tarea de tratar de aclarar, de modo fundamentado ontológicamente, la esencia del conocimiento, de modo que pueda darse razón de aquella estructura y modo propio del conocimiento humano. Pero en esta tarea no podría partirse de la destrucción inicial del presupuesto, para todo hombre patente, de que los hombres hablamos, y al hablar significamos aquello que entendemos[269].

7.2. SER Y PENSAMIENTO

7.2.1. Teoría del remedio

La genial y siempre sorprendente afirmación aristotélica sobre la constitutiva apertura del alma humana a serlo todo[270] establece un punto de partida luminoso (y en el fondo el único posible) para comprender qué sea formalmente el conocimiento. Subyace a esta afirmación la misma experiencia de nuestro acto, donde hemos constatado, aunque de modo no temático ni reflejo, una cierta simetría entre nuestro entender y la realidad, una

misteriosa continuidad entre la palabra y la cosa. Es, de algún modo, en este acceso a la plenitud de lo otro, permaneciendo, sin embargo, en nuestro propio ser donde podemos descubrir la esencia del conocimiento. En otras palabras, es en el horizonte de la infinitud y autotrascendencia del acto donde debe pensarse el pensamiento, e incluso donde debe situarse toda reflexión filosófica.

Este, puede decirse, fue uno de los problemas que abrió el pensar filosófico entre los presocráticos. A pesar, sin embargo, de la radicalidad en que se movían sus planteamientos, no fueron capaces de ir más allá de la perspectiva en que se les presentaban. En efecto, preguntando por la naturaleza quedaron de algún modo constreñidos por ella y pensaron el conocer en las perspectivas materiales que ofrecía la reflexión sobre su principio. «Afirman, pues, que se conoce lo semejante por lo semejante, y puesto que el alma conoce todas las cosas, la afirman compuesta ella misma de todos los principios»[271]. Reconocieron la necesidad de una proporción entre el pensamiento y la realidad, pero curiosamente, la pensaron en términos físicos (se conoce el agua porque se es agua) lo cual conduce inevitablemente a aporías irresolubles.

Santo Tomás, por su parte, afirma también la necesidad de una homogeneidad fundamental entre el ser de la cosa y el entenderla, pero la sitúa en un nivel superior. Solo porque el entender es un cierto ser puede describir el hombre dentro de sí *todo el orden del universo y de sus causas*. Dice el Aquinate:

> Hay que saber que una cosa es perfecta de un doble modo. De un modo según la perfección de su ser que le compete según su propia especie. Pero ya que el ser específico de una cosa es distinto del ser específico de otra, por lo mismo cualquier cosa creada que posea una perfección, tanto carecerá de la perfección absoluta cuanto se encuentre de perfecto en las especies de las otras cosas. Por ello, toda perfección de una cosa en sí considerada es imperfecta, en cuanto es [solamente] parte de la perfección de todo el universo, que surge de la congregación ordenada de las perfecciones de las cosas singulares.
>
> Por ello, para que hubiese un cierto remedio a esta imperfección, se encuentra otro modo de perfección en las cosas creadas, según la cual la perfección propia de una cosa se encuentra en otra; y esta es la perfección del cognoscente en cuanto es cognoscente, porque según esto algo es conocido por el cognoscente: según que lo mismo conocido de algún modo es en el cognoscente. Por ello se dice en el libro III del *De Anima* que el alma es de algún modo todo, porque por naturaleza pude conocerlo todo. Y según este modo es posible que en una cosa exista la perfección del universo entero. De ahí, según el Filósofo, que esta sea la última perfección a la que puede llegar el alma, a saber, que en ella se describa todo el orden del universo y de sus causas; en la que incluso pusieron el fin último del hombre, que según nosotros será la visión de Dios, porque según san Gregorio ¿qué es lo que no ven quienes ven al que todo lo ve?
>
> Ahora bien, la perfección de una cosa en otra no puede ser según el ser que tiene en tal cosa. Por ello para que sea capaz de estar en otra es necesario considerarla sin aquello que naturalmente la determina. Y puesto que las formas y las perfecciones de las cosas se determinan por la materia, por ello es que según esto una cosa es cognoscible, según que esté separada de la materia. De donde es necesario que aquello en lo que se recibe tal perfección de la cosa sea inmaterial; en efecto, si fuese material, la perfección recibida estaría en ello según algún ser determinado[272].

El que tenga un carácter de remedio a la finitud entitativa supone que el conocer en cuanto tal no es una perfección más dentro del universo, es decir, que no aparece como una determinación del ente, sino que es de suyo un modo de actualidad infinita proporcionada a la actualidad del ente. Como veremos, el entender no es una determinación, sino ser manifestativo que es tal precisamente porque goza de una mayor irrestricción entitativa. No podría existir en el cognoscente la totalidad del universo si el

entender no fuese correlativo a lo que es actual de todo el universo. Cayetano lo expresó con fuerza al recordar que el sentir y el conocer no son sino cierto ser.

Es verdad, y esto no puede olvidarse, que en el hombre y en todo ente cuyo ser no sea su esencia, su acto de entender no se identificará nunca con su acto de ser[273], y por tanto será siempre una perfección accidental. En un contexto diferente, santo Tomás formula una distinción que puede ayudarnos a situar correctamente el tema del conocimiento en sí. Dice:

> En cualquiera de los géneros de los nueve accidentes hay que considerar dos cosas: lo primero es el ser que compete a cada uno de los mismos según que es un accidente, lo cual en todos es ser en un sujeto, ya que el ser del accidente es ser en (*inesse*). Lo otro que puede considerarse en ellos es la razón propia de cada uno de los géneros[274].

Aplicado al entender esto significa que, en su razón propia, no incluye el ser accidente, sino únicamente por darse en un sujeto finito. Por eso, si queremos dar razón de su formalidad propia, no puede pensarse como determinación entitativa por el sencillo motivo de que lo que adviene a un sujeto nunca trasciende al sujeto. En el conocer, sin embargo, precisamente lo que se nos ha manifestado es un más alto y nuevo orden de cosas en que el cognoscente además de ser él mismo es también lo otro. Obviamente no según el mismo ser, pues el agua entendida no sacia la sed, pero sí según un cierto ser.

Para comprender qué sea el conocimiento es preciso notar que toda especie es susceptible de realizarse según un doble género de ser, a saber, entitativo e inteligible. En cuanto al primer modo, este se encuentra en los entes de tal modo limitado por el principio receptivo que como actualidad de una esencia no puede serlo sino de ella. Sin embargo, en la medida en que este mismo ser no se encuentra deprimido en la opacidad de una materia, adquiere una infinitud no entitativa, sino inteligible, al punto que se vuelve él mismo actualidad de cualquier esencia, permaneciendo, sin embargo, como acto propio entitativo de una esencia. Esto significa que el orden real no se agota en el género de los entes, sino que incluye también (y bajo razón de perfección) el de los inteligibles; solo desde esta consideración puede justificarse el trascenderse del sujeto en su acto cognoscitivo. Por eso, y conviene volver a decirlo, el *ordo naturae* es verdadero si se quiere pensar en el cognoscente finito en cuanto finito, pero es intrínsecamente ciego para pensar el problema del conocimiento en cuanto tal.

Es fundamental no pensar este doble género del ser como dos realidades diversas que a lo sumo son paralelas, pues no es sino la expresión del ser que se realiza según diversidad de perfección: el género inteligible es él mismo ser en plenitud que por su actualidad y en cuanto accede a una ilimitación es un principio formal manifestativo de toda esencia. El entender aparece porque el ser conserva toda la luminosidad que posee y la actualidad manifestativa infinita propia de la simplicidad y pureza del acto. Quizás en esta línea puede pensarse la misteriosa frase de Parménides «lo mismo es ser y pensar» (B 3).

7.2.2. Inmaterialidad

Pero conviene ahora investigar el fundamento de esta apertura. ¿Cómo accede un ente finito a la infinitud inteligible? Santo Tomás, y con él toda la escuela tomista, ha sostenido que el fundamento de toda intelectualidad es la inmaterialidad, porque en la medida en que un ente está inmune de la materia es capaz de tenerse plenamente presente a sí mismo, al punto que esa autoposesión le permite ser también lo otro en cuanto que otro. Afirma el Doctor Común en un texto clave:

> Los cognoscentes en esto se distinguen de los no cognoscentes: en que los no cognoscentes no poseen sino su propia forma, mientras que el cognoscente está dispuesto para poseer la forma de otra cosa, pues las especies conocidas son en el cognoscente. De donde es manifiesto que la naturaleza de lo no cognoscente está más coartada y limitada, pero la de los cognoscentes posee mayor amplitud y extensión. Por ello dice el filósofo en el libro III del *De Anima* que el alma es de algún modo todo.
>
> Ahora bien, la coartación de la forma es por la materia. Por ello las formas, según que son más inmateriales, según esto accede a una cierta infinitud. Es patente por tanto que la inmaterialidad de una cosa es la razón de que sea cognoscitiva; y según sea el modo de la inmaterialidad es el modo del conocimiento[275].

En línea con el punto anterior, descubrimos que en la medida en que el ente no está constreñido, es decir, que no está finitado por la materia, accede a esa «otra perfección» por la que puede llegar a ser todo el universo. Y ello debido a que el ser inmaterial por razón propia es acto, es decir, no aparece como una determinación de algunos entes, sino que de suyo la inmaterialidad es ser irrestricto y por tanto es formal respecto a toda forma.

Aquí podemos comprender por qué dijo Aristóteles que el alma era en cierto modo todas las cosas: no primeramente porque puede llegar a ser todas las cosas, sino principalmente porque puede hacerlas todas en acto. Es muy ilustrativa la comparación que utiliza para explicar este carácter formal del entendimiento. «El alma es como la mano; pues, así como la mano es instrumento de los instrumentos, así el entendimiento es la forma de las formas»[276]. La mano no es como un instrumento más dentro de otros, sino que es instrumento que está por todos los otros, pues por su misma indeterminación es capaz de determinarse para ser cualquiera. Algo análogo ocurre con el entender. Él aparece como capaz de serlo todo, pero esta capacidad es en el fondo una amplitud formal y actual, porque puede serlo todo no llegando a ser tal esencia específica, sino constituyéndose en su última actualidad en la línea del conocimiento. Ahora bien, ¿qué es en la línea entitativa lo formal y trascendente con respecto a todo? El ser[277]. Y de modo análogo, tal como el ser es forma de las formas, así *el entender se compara a lo entendido como el ser a la esencia*.

Por esto podemos concluir en primer lugar, que la intelectualidad no es sino la naturaleza infinita al participar del ser con independencia de la materia y que en la medida en que un ente es inmaterial es también cognoscente porque posee el ser de un modo eminente y no constreñido. Y en esta amplitud se funda la posibilidad del conocimiento porque el ser conserva una potencialidad actualizadora que no se limita a la esencia de un ente.

Pero, además, esto es así porque lo propio del conocimiento es que el cognoscente, además de su forma, posea la forma de otra cosa (no que posea otra forma), pero solo es

capaz de esta «pluralidad formal» en la medida en que pueda permanecer siendo sí mismo al volverse la actualidad de lo otro. Un madero no puede ser simultáneamente fuego porque precisamente al llegar a ser fuego deja de ser madera. No sucede así con los cognoscentes, que llegan a ser fuego conocido solo en la medida en que no dejan de ser sí mismos. Pero solo pueden llegar a ser lo otro en la medida en que sean inmunes de la materia.

La razón está en que la materia es un límite entitativo que aparece en la medida en que la potencia no es plenamente actualizada por el acto. La materia, por decirlo de algún modo, es el principio potencial en aquellos entes en que la actualidad es incapaz de constituir una unidad simple. Por ello la caracterización formal de lo material es que tenga partes fuera de partes; aunque pueda resultar difícil su formulación, lo que sucede en los no cognoscentes es que son tan imperfectos que su unidad entitativa se constituye por la congregación formal de partes que no son nunca el sí mismo.

Pero aún podría alguno preguntarse ¿por qué la materia impide la intelección? Otro texto de santo Tomás, complemento del anterior, ofrece la solución:

> Volver sobre la propia esencia no es otra cosa sino el subsistir de la cosa en sí misma. La forma, en efecto, en cuanto perfecciona a la materia dándole el ser, en cierto modo se desparrama sobre ella, pero en cuanto tiene el ser en sí misma [es decir, en cuanto es inmaterial] vuelve sobre sí misma[278].

Hemos argumentado el conocimiento desde la línea de la unidad entitativa, de modo que reformulando el principio enunciado (la inmaterialidad es el fundamento de la intelectualidad) podríamos decir que la autoposesión del ser es el constitutivo de la infinitud cognoscitiva, pues solo en la medida en que un ente sea capaz de volver sobre sí, y por lo tanto solo en cuanto no es material, puede abrirse como tal a la totalidad del universo permaneciendo en sí mismo. De otro modo solo podrá ser tal ente, pero nunca todo el universo. Y así en la medida en que son imperfectamente uno consigo mismos (en la medida en que son materiales), están incapacitados para llegar a ser también lo otro.

7.2.3. En acto son uno y lo mismo

Pero la inmaterialidad constituye también la inteligibilidad. La comprensión radical del conocimiento como remedio a la finitud entitativa supone que el cognoscente en el acto de conocer se ha hecho uno con la cosa conocida, pues solo en la medida en que él se ha hecho realmente el acto de lo otro podemos afirmar que ha trascendido su propio límite para poseer también la perfección de lo otro. No hablamos de una unión con el objeto conocido, sino de la más estricta unidad inteligible. Decía Cayetano:

> Esto se aclara si captamos la diferencia esencial entre el modo por el que el cognoscente es lo conocido y por el que la materia posee una forma. Y de modo semejante, cuán diferentemente se hace algo uno del cognoscente y de lo conocido, y de la materia y la forma: en efecto, el mismo juicio es del ser y de lo uno, puesto que significan una misma naturaleza.
>
> Ha de saberse que la diferencia esencial reside en esto: que el cognoscente es lo mismo conocido en acto o en potencia, mientras que la materia jamás es la misma forma. Y a esta diferencia según el ser, sigue la diferencia según la unidad, a saber, que el cognoscente y lo conocido son más uno que la materia y la forma, como

egregiamente lo expresó Averroes. Y el argumento dicho descubre esto, porque a partir del entendimiento y lo entendido no se hace una tercera cosa, como [sí se hace] de la materia y la forma[279].

Por ello, en la medida en que algo es inmaterial es por lo mismo inteligible, pues significa que participa ya del despliegue manifestativo del ser irrestricto. Debemos aquí también superar una consideración naturalista del acto que nos llevaría a pensarlo en clave dualista, como la posesión de un objeto por parte del sujeto. Nada más lejos del pensamiento tomista, pues el conocer algo es volverse acto inteligible suyo.

Esta fue la doctrina explícitamente formulada por Aristóteles y recogida en la edad media, sobre todo por santo Tomás, y que se perdió definitivamente con el advenimiento de la modernidad: «la actualidad de lo sentido y de la sensación es una y la misma»[280], «lo mismo es según el acto la ciencia y lo conocido»[281]. Solo en el último siglo ha venido a recuperarse esta fundamental afirmación. Como dice Canals, «ningún conocimiento se constituye por la interacción ni por la unión de objetos con un sujeto, sino que el conocer como tal es el acto uno en el que quien conoce, en tanto que conoce, y lo conocido, en tanto que es conocido, son uno»[282]. En esta unidad se nos revela nuevamente la naturaleza del conocimiento, pues no es otra cosa sino la manifestación de la presencia e intimidad del acto a sí mismo en la posesión intencional de lo otro, o como lo definió Cayetano, *ut unum sit idem alteri, salvis rationibus eorum*.

7.3. «METAFÍSICA DEL SENTIMIENTO»

7.3.1. La analogía del conocimiento

La argumentación del apartado anterior (→7.2) estaba construida en orden a justificar la naturaleza (y arraigue) del conocimiento en un ente finito, teniendo siempre como referente lo que el conocimiento es en cuanto tal. Ahora bien, en la misma patencia del acto, aquel *per se notum sapientibus tantum* que constituía el acceso privilegiado al problema, se manifiesta que lo que es el conocer humano no agota lo que el conocer en sí mismo es. Dicho de otro modo, la trascendencia del horizonte en que nos aparece qué sea el acto nos exige reconocer que nuestra propia operación participa de algo superior.

En tanto que llegamos, por medio de aquella reflexión, a dar un significado al término conocimiento, no podemos dejar de advertir, si no queremos forzar nuestra reflexión desde prejuicios filosóficos infundados, la estructura significativa múltiple y proporcional de aquel término[283].

Puede ser útil, por ello, estudiar cómo se realiza diversamente para perfilar mejor cuál sea su esencia. El punto de partida en esta investigación es la constatación anteriormente mencionada, que Canals se atrevía a calificar como misteriosa, del carácter participado de la intelección humana que supone reconocer la existencia de algo superior que dé razón de ella. Esto no significa caer en ningún ontologismo, pues nunca se da primero la captación de lo supremo para después pasar a lo inferior, sino justamente lo contrario: porque hemos reconocido nuestro límite en la infinitud, entonces postulamos (y luego mostraremos: →8.2.2) la necesidad de un principio que dé razón de nuestra finitud. Y esto no significa, obviamente, que lo infinito en que captamos nuestro límite se

identifique con el absoluto (sería caer en un error de tipo panteísta o idealista), sino únicamente que como actualidad no se fundamenta a sí misma.

Siguiendo el camino emprendido por el Filósofo, ascendiendo desde el acto de los inteligibles, encontramos en el vértice de esta escala analógica al *Ipsum esse subsistens*, en quien el ser se identifica formalmente con su entender. Quitando todas las dimensiones que impliquen potencialidad e imperfección descubrimos no solo que siendo actualidad absoluta su actividad es formalmente su sustancia, sino también que como operación se tiene a sí misma como objeto. La razón de ello es que por ser absolutamente simple el inteligente, la intelección y lo entendido[284] se identifican. Por eso lo definió el estagirita como νοήσεως νόησις[285] y la tradición posterior como subsistente intelección de la intelección.

> Removida de Dios toda contingencia, y realizando el sujeto mismo la necesidad absoluta que constituye también el arquetipo ideal del objeto, sujeto y objeto, inteligente e inteligible se fusionan en la indivisión luminosa del acto puro: la intelección subsistente es para sí misma su objeto primero[286].

Pero ¿qué significa que la suprema intelección se tenga como objeto contemplado? En último término que la actualidad de suyo se realiza plenamente como autopresencia, es decir, que la suma inteligibilidad es una perfecta autoposesión. Esto nos sitúa en una dimensión formal del conocer donde la intencionalidad se justifica por la intimidad de su procedencia (al punto de ser consustancial con su principio): en esta más profunda perspectiva, la intelección es sobre todo y en la base la presencia del acto a sí mismo.

Es verdad, sin embargo, que el modo en que se realiza esta autopresencia es diversa en los diversos cognoscentes, pues solo en Dios se identifica con su ser, mientras que en todo cognoscente finito se da una doble vertiente cognoscitiva que distingue la autopresencia del acto y su objetividad. Pero es preciso no olvidar que esta dualidad se debe a la limitación del sujeto y no a la esencia del acto, y que solo es posible la intencionalidad sobre el fundamento de la intimidad. Ninguna referencia a la realidad, ninguna aprehensión objetiva sería posible sin esta constitutiva apercepción.

Para completar la escala analógica no puede dejar de estudiarse lo relativo a las formas subsistentes en ser inmaterial llamadas por la tradición inteligencias. Aunque la existencia de los ángeles no pueda ser filosóficamente demostrada sino solo supuesta (y por la fe aceptada), conviene estudiar su estructura cognitiva para aclarar luego el modo humano de conocer. Lo que interesa en ellas sobre todo es la realización de su autoconciencia a partir de su propio principio esencial.

Lo primero que hay que señalar es que siendo sustancias plenamente inmateriales no está condicionado su conocimiento por ninguna pasividad o elemento extrínseco. Su esencia les basta para alcanzar la actualidad operativa porque es el objeto propio y proporcionado a su entendimiento. Ello se debe a que, subsistiendo sin mezcla alguna de materia, son en acto inteligibles[287], de modo que aquello por lo que son tales es aquello por lo que se entienden y lo que entienden primeramente.

> Aunque según la razón una cosa sea en el ángel que entienda que se entiende y otra que entienda su esencia, sin embargo, simultáneamente y en un acto entiende ambas cosas, porque entender su esencia es la propia

perfección de su esencia. Y simultáneamente y en un acto se entiende la cosa con su perfección[288].

Se conocen por tanto a sí mismas por sí mismas, de modo que en virtud de su inmaterialidad son, por decirlo de algún modo, esencialmente autoconscientes. Sin embargo, por la finitud entitativa se da ya el desdoblamiento cognitivo por el que la objetividad no se identifica con la autopresencia: la intimidad se da en el conocimiento objetivo, pero no es ella misma el contenido de tal conocimiento. Se da, cosa que no ocurre en el hombre, una cierta intuición del propio yo (la esencia es el subsistente), de tal manera que en la línea objetiva su propia esencia (por ser el objeto primario y proporcionado a su entendimiento) es el principio de conocimiento de toda otra realidad.

7.3.2. Duplex cognitio

El modo en que se realiza esta dimensión fundante del conocer en el hombre se ofrece *de facto* como problemática, pues la experiencia común no nos presenta la autoconciencia como algo permanente y substante. Santo Tomás ofrece una respuesta, soportada en su ontología, que conjuga la verdadera inmaterialidad del alma con el hecho de ser forma de un cuerpo. Dada la importancia del texto, lo reproducimos en toda su extensión:

> Preguntar si algo se conoce por su esencia puede entenderse de dos maneras. De un modo según que al decir por esencia se refiera a la misma cosa conocida, entendiendo que algo es conocido por su esencia si se conoce la esencia, y algo no lo es si su esencia no se conoce, sino solo algún accidente suyo. De otro modo como refiriéndose a aquello por lo que algo se conoce, y así se entiende que algo se conoce por su esencia porque la misma esencia es por lo que se conoce. Y este es el modo que corresponde a la presente cuestión, si el alma por su esencia se entiende. Para la evidencia de la cuestión debe saberse que puede haber un doble conocimiento del alma (*duplex cognitio*), como afirma san Agustín en De Trinitate. Uno, por el que cada alma tanto se conoce cuanto a lo que a ella le es propio, otro, por la que se conoce según aquello que es común a todas las almas. Aquel conocimiento que se posee común a toda alma es por el que se conoce la naturaleza del alma, pero el conocimiento que alguno tiene del alma según aquello que le es propio, es un conocimiento del alma según que tiene ser en tal individuo. De ahí que por este conocimiento se conoce si el alma es al modo como alguien percibe que tiene alma, mientras que por el otro conocimiento se sabe qué es el alma y cuáles son sus accidentes propios.
>
> Respecto al primer modo de conocimiento hay que distinguir, pues conocer algo puede ser en hábito o en acto. Respecto al conocimiento actual por el que alguien considera en acto que tiene alma, aquí digo que el alma se conoce por sus actos. En efecto, ahí se percibe que tiene alma y que vive y que es, al percibirse sentir y entender y ejercitar este tipo de obras vitales, por ello dice el Filósofo: sentimos que sentimos y entendemos que entendemos, y porque esto sentimos, entendemos que somos. Ahora bien, nadie percibe que entiende a no ser que entienda algo, porque primero es entender algo que entender que entendemos. Por ello el alma procede a percibir actualmente que es por aquello que entiende o siente.
>
> Pero respecto al conocimiento habitual, afirmo que el alma por su esencia se ve; esto es, por lo mismo que su esencia es presente para sí, es capaz de reducirse al acto de conocimiento de sí misma, al modo como alguien por poseer el hábito de alguna ciencia, por la misma presencia del hábito, puede percibir aquellas cosas que caen bajo tal hábito. Ahora bien, para que el alma perciba que es, y atienda a lo que en sí misma se obra, no se requiere de hábito alguno, sino que para esto basta la sola esencia del alma que es presente a la mente. En efecto, de ella proceden los actos en los que actualmente se percibe.
>
> Pero si hablamos del conocimiento del alma cuando se define la mente humana con un conocimiento especial o general, nuevamente hay que introducir una distinción. En efecto para conocer deben concurrir dos cosas, a saber, la aprehensión y el juicio de la cosa aprehendida. Y así, el conocimiento por el que el alma se conoce puede considerarse ya sea como referido a la aprehensión, ya al juicio.
>
> Por lo tanto, si se considera en cuanto a la aprehensión, digo que la naturaleza del alma es conocida por nosotros por la especie que abstraemos de los sentidos. En efecto, nuestra alma ocupa el último lugar en el

género de lo intelectual, como la materia prima en el género de lo sensible (tal como lo presenta el Comentador). Así como la materia prima es en potencia a todas las formas sensibles, así nuestro entendimiento posible a todas las formas inteligibles. Por lo que en el orden de lo inteligible es como potencia pura, como la materia en el orden sensible. Y así, tal como la materia no es sensible sino por la forma superviniente, así el entendimiento posible no es inteligible a no ser por una especie adquirida. De ahí que nuestra mente no puede entenderse como si fuera ella misma inmediatamente aprehendida, sino que, por el hecho de aprender otras cosas, llega a su propio conocimiento, al modo como se conoce la materia prima por ser receptiva de tal forma.

Lo cual es patente mirando cómo los filósofos investigaron acerca de la naturaleza del alma, pues dado que el alma humana conoce las naturalezas universales de las cosas, percibe que la especie por la que entendemos es inmaterial, de otro modo estaría individuada y así no nos conduciría al conocimiento universal. Y puesto que la especie inteligible es inmaterial, percibieron que el entendimiento es cierta realidad que no depende de la materia, y de aquí procedieron a conocer las otras propiedades del alma intelectiva. Esto es lo que dice el Filósofo en *De Anima*, que «el entendimiento es inteligible como las otras cosas son inteligibles», lo cual expone el Comentador diciendo que «el entendimiento entiende por la intención en él, como los otros inteligibles», intención por cierto que no es otra cosa sino la especie inteligible. Pero esta intención es en el entendimiento como inteligible en acto, pero no en las otras cosas que está en potencia.

Pero si se considera el conocimiento que tenemos de la naturaleza del alma en cuanto al juicio por el que sentenciamos que es así, como lo aprehendiéramos por la predicha deducción, así se posee una noticia del alma en la medida en que intuimos la inviolable verdad, a partir de la cual perfectamente (en cuanto podemos) definimos, no cómo sea la mente de un hombre cualquiera, sino cómo deba ser por las razones sempiternas. Esto es lo que dice san Agustín en *De Trinitate*: *[intuimos] esta verdad inviolable en la semejanza que está impresa en nuestra alma en cuanto conocemos algo como evidente, y desde ella examinamos todas las otras cosas, juzgándolo todo conforme a ella*.

Es patente por tanto que nuestra mente se conoce a sí misma en cierto modo por sí misma, según dice san Agustín; de algún modo por la intención o por la esencia como afirman el Filósofo y el Comentador; y además intuyendo la inviolable verdad como también dice san Agustín[289].

Lo primero que hay que destacar del texto es que santo Tomás no menciona propiamente dos conocimientos que podemos tener de nuestra alma, sino un doble modo o vertiente por el que podemos conocerla, siendo ambos de naturaleza intelectual. Uno, que responde a lo que comúnmente llamamos conocer, se realiza en una línea eidética, mientras que el otro, más profundo y fundamental pero menos tematizado, se encuentra en un plano presencial o vital. Ambos conocimientos se exigen mutuamente y representan dos dimensiones irreductibles de nuestro acto intelectual.

Respecto al conocimiento objetivo que tenemos de nuestra propia alma es interesante notar que se conoce como se conocen las otras cosas, es decir, formando de ella un concepto, pero que lo hace desde un principio diverso. En efecto, ella misma no puede ser inmediatamente aprehendida porque ocupa el último lugar entre las sustancias inmateriales, pero por pertenecer al orden de los inteligibles su esencia no necesita ser abstraída. Por eso se requiere, no que adquiera el contenido a partir de la abstracción de sí misma, sino que abstrayendo y conociendo lo otro se descubra a sí misma como principio de tal conocimiento. En esta reflexión sobre la condición fundamental de toda aprehensión objetiva el alma puede pensarse objetivamente y juzgar sobre ella de modo universal. Pero aquí ya es posible el error, pues aun cuando el alma por su luz ha comunicado a nuestros contenidos de conciencia una unidad objetiva y el modo lógico de necesidad, siempre es posible que haya aplicado mal los principios[290]. San Agustín lo expresó con profunda claridad:

Cuando la mente humana se conoce y se ama, no conoce ni ama algo inconmutable: todo hombre, atento a lo que en su interior experimenta, expresa de una manera su mente al hablar y de otra muy diferente define lo que

es la mente, sirviéndose de un conocimiento general o específico. Y así, cuando uno me habla de su propia mente y me dice que comprende o no comprende esto o aquello, o que quiere o no quiere esto o lo otro, le creo; mas cuando de una manera general o específica dice la verdad acerca de la mente humana, reconozco y apruebo[291].

Esto nos lleva a hablar del segundo modo de conocimiento: el presencial o vital que, aunque no nos entrega ningún contenido objetivo es, sin embargo, de naturaleza intelectual. No goza de las notas de universalidad y necesidad, sino que se constituye como una *cognitio* inmediata e individual según el ser de cada cognoscente. Pero goza, sin embargo, de una peculiar certeza que, en determinados momentos del pensamiento, por no precisar su naturaleza, llevó a graves equívocos y confusiones.

Lo propio es que el sujeto se sepa existente en el hecho de realizar una operación. Es una evidencia fáctica de nosotros mismos adquirida una vez que hemos conocido o sentido algo otro, pues no se da la autoconciencia actual en la soledad de nuestra conciencia, sino únicamente como concomitancia de nuestras operaciones. Y en esto reside lo particular de este otro modo de conocerse: es la percepción inmediata y no esencial de que existimos en el momento que somos principio de nuestras relaciones intencionales.

En esto el hombre se distingue radicalmente de las sustancias separadas: para ellas su propia naturaleza constituía el objeto de su entendimiento por lo que teniéndose presentes se tenían también como lo entendido. Pero por la potencialidad del alma humana, su propia naturaleza no se ofrece como contenido objetivo a la inteligencia, sino que en el acto de entender se manifiesta a sí misma como presente, pero no como objeto. Pretender que el «yo» se nos ofrece como una idea clara y distinta es atribuir al alma humana prerrogativas angélicas (además de confundir un hecho de conciencia con una verdad eidética). A pesar de todo, para llegar a este conocimiento de uno mismo no hace falta adquirirlo desde otra cosa, sino que basta la presencia del alma a sí misma. Con mucha precisión santo Tomás afirma que llegamos a esta autopresencia no por (*ex*) las operaciones que realizamos, sino en (*in*) el realizarlas. Esto nos lleva a sostener la necesidad de un pre-conocimiento que sea la fuente y el soporte de la percepción actual.

7.3.3. Hilemorfismo antropológico

En el texto que comentamos se afirma claramente que la mente humana se encuentra dispuesta para conocerse a sí misma previamente a la recepción de cualquier especie, debido a que su esencia, de donde brotan sus actos, le es siempre presente. No recibe extrínsecamente tal posibilidad de percibirse, sino que ella misma es ya radical y habitual autopercepción. La referencia a este conocimiento habitual, pensado siempre en clave metafísica (y prescindiendo de sus dimensiones psicológicas) nos sirve para completar lo relativo a la estructura ontológica del alma. En efecto, aun cuando sea calificado de habitual, no puede ser pensado como una determinación o cualidad de la sustancia; no se trata de una potencia que tenga el alma sino de algo que el alma es en razón de su inmaterialidad. Explícitamente lo dice el Aquinate respondiendo a una objeción:

> La noticia por la que el alma se conoce a sí misma no está en el género de los accidentes en cuanto a aquello por lo que habitualmente se conoce, sino solo en cuanto al acto de conocimiento que es cierto accidente. Por lo que dice también san Agustín en *De Trinitate* que [tal] noticia reside [*inest*] substancialmente en la mente según que la mente se conoce a sí misma[292].

Esta experiencia habitual constituye, por tanto, la propia sustancia del alma y podría ser calificada como la inmediatez óntica que le corresponde en virtud de subsistir sin materia, recordando siempre que su carácter no permanente se debe al lugar ínfimo que ocupa en el género de lo inteligible. A partir de aquí se puede ya comprender por qué el alma humana trae a participar de sí una materia, conservando, sin embargo, lo nuclear de una naturaleza espiritual. Lo que en las sustancias inmateriales se realiza por la actual inteligibilidad de la esencia, en el hombre solo se consigue en el ejercicio de sus actos, pero debido, precisamente, a que su alma es inmaterial y principio de tales actos.

La importancia de esta identificación entre el ser inmaterial del alma y su reflexión habitual radica en que todo conocimiento de tipo eidético queda fundado sobre un principio que no se encuentra en la línea de lo formal o categorial, sino en la del acto. Y ello debido a que la luz por la que pueden ser hechas inteligibles en acto todas las cosas es formalmente la inmaterialidad que en el hombre se realiza como autoconciencia habitual. De este modo, porque todo conocimiento esencial depende como de su fuente de la inmaterialidad del alma, se encuentra entonces justamente arraigado en el *esse*.

Aquí radica uno de los puntos fundamentales de la metafísica del conocimiento tomista; por arraigar el conocer objetivo en la autopresencia habitual del alma somos capaces de descubrir que la actualidad del ser es lo formalísimo de todo, pues el acto queda integrado como en su base en toda relación cognitiva. Si por un imposible fuera de otro modo (lo cual significaría no conocer, pero aceptándolo como hipótesis…), nuestra referencia sería siempre y únicamente al *ens ut nomen*, es decir, a un contenido categorial limitado, pero nunca seríamos capaces de trascenderlo. Aprehendido, sin embargo, en y por el ser inmaterial del alma, aparece ya soportado en un horizonte superior donde lo objetivo es lo receptivo y el ser lo recibido.

7.3.4. La afirmación existencial

Esto nos sirve para resolver otra dificultad sobre el conocimiento relativo a la posibilidad de hacer juicios existenciales. Ya hemos aludido antes a la aparente problemática que planteaba el reconocer que nuestro entendimiento es formativo de las especies que entiende. Parecía en efecto, que afirmar la espontaneidad de nuestro entendimiento produciría la constante inquietud de encerrar nuestro conocimiento sin poder referirlo con certeza y seguridad a las cosas externas (→6.4.1; 7.4.2). Esta objeción se enmarca en lo que sería la fundamentación de la objetividad del conocer. Pero supuesto ya que alcanzamos la esencia absolutamente considerada, permanece todavía la pregunta ¿cómo podemos referirla a la realidad?

En parte, este es el límite del criticismo kantiano, que no es capaz de justificar la relación entre el concepto y la cosa existente, encerrando al pensamiento en su propia

esfera (por la reducción de la conciencia trascendental a una función lógica). Es verdad, sin embargo, que, en toda comprensión e inteligencia esencial realizada por un ente finito, el acto existencial queda siempre como algo no asimilado y ajeno al contenido (→6.3.2). El ser de suyo es lo absolutamente inobjetivable, y por lo tanto nunca podemos atribuirlo como un contenido-predicado a un sujeto, ni siquiera (dada nuestra finitud) a Dios.

Ya hemos visto que la posibilidad de aprehender el ente como aquello cuyo acto es el ser y no puramente como una *ratio entis* se debía a que el principio de su conocimiento era la inmaterialidad del alma, pero para poder afirmar la existencia de un objeto hace falta el conocimiento presencial actual que Bofill calificó como *sentimiento fundamental*. Con ello quería significar dos cosas. Con el sustantivo, en primer lugar, que no es un conocimiento de tipo objetivo, sin reducirlo por ello a un nivel no intelectual. Pero, sobre todo, al añadirle el adjetivo, que esta presencia es nuclear dentro de nuestro acto cognitivo: «por virtud de esta fase vital primitiva el conocimiento esencial ulterior se encuentra justamente implantado en el ser»[293].

¿Cómo conocemos entonces que algo es?, o ¿cómo terminamos nuestro acto de conocer en la realidad? En cuanto a la referencia de la esencia a lo individual, por la *conversio ad phantasmata*, pero en cuanto a su ser porque existe aquel otro modo de conocimiento, el presencial, que la mente sintetiza con el eidético permitiéndonos vincular judicativamente la objetividad, con su existencia. Evidentemente tal predicación existencial no puede pertenecer a la categoría de los llamados juicios analíticos (*v.gr.* los ángulos del triángulo suman ciento ochenta grados), pero no es tampoco un mero juicio sintético pues lo que añade al concepto pertenece a un orden diverso al concepto mismo.

La afirmación existencial se realiza, por tanto, en la medida en que nos tenemos a nosotros presentes en el acto de juzgar sobre la realidad de la cosa, precisamente teniendo a la cosa como presente. Y esto debido a que uno y lo mismo es aquello por lo cual puedo percibir la cosa, es decir, ser inmutado por ella, y aquello por lo cual puedo aprehender su esencia. Si ambas funciones no pertenecieran a un único principio, toda atribución del pensamiento a la realidad se soportaría en una base gratuita.

7.4. RECEPTIVIDAD Y ESPONTANEIDAD

7.4.1. Origen extrínseco

Aunque no pertenece a la esencia del conocer en cuanto tal, es necesario tratar el modo particular por el que el hombre alcanza el conocimiento objetivo del universo. Esta particularidad, observada externamente, radica sobre todo en que la intelección humana no se realiza sin una previa inmutación de los sentidos. Esta necesidad de lo sensible se debe a que, a diferencia de los ángeles, la esencia del hombre no posee la actualidad suficiente como para constituirse en principio de su operación, por lo que requiere de algo extrínseco que la mueva a ello.

En línea con lo tratado anteriormente (→7.2.3), la afirmación de la inmaterialidad del alma consecuentemente nos tendría que llevar a afirmar que ella es, por razón de su intelectualidad, también inteligible por sí misma. El mismo santo Tomás construye un argumento semejante. «El ángel por ser inmaterial es cierta forma subsistente y por lo mismo inteligible en acto. De donde se sigue que, por su forma, que es su sustancia, a sí mismo se entiende»[294], en otras palabras, cualquier forma por el hecho de ser inmaterial se comporta para sí misma como entendimiento y como entendida. Cayetano, comentando este pasaje de la *Summa*, distinguió entre la inteligibilidad intrínseca (la identidad entre la intelectualidad y la inteligibilidad en el acto de conocer de una sustancia perfecta en ser inmaterial) y la inteligibilidad extrínseca, propia de aquellas especies que por su propia naturaleza hacen abstracción del ser (entitativo o inteligible) que las actualiza. Así, por el primer modo de inteligibilidad, toda sustancia inmaterial perfecta se tiene a sí misma esencialmente por la sola luz de su esencia y se basta por tanto para realizar su acto propio, aunque conserva una apertura potencial a todo lo otro a sí.

Ahora bien, con el alma humana pasa algo singular, pues constituye un caso único, límite entre el mundo físico y el incorpóreo. Santo Tomás es muy claro al afirmar que su particular estructura ontológica se debe a que ocupa el último lugar ente las sustancias inmateriales (→6.4.3). A causa de ello, aunque goza de la intelectualidad en razón de su inmaterialidad (y por ello una infinitud actualizadora), es de tal modo potencial que no se basta para constituirse en principio de su propio entender. Su entendimiento no tiene la virtud de volverse principio especificativo de su propio acto, y por lo mismo se encuentra en una disposición enteramente potencial respecto a los contenidos esenciales. Debido a esta potencialidad, requiere de algo otro para llegar a ser todas las cosas, por lo que fue necesario que trajera a participar de su ser un cuerpo capaz de ser inmutado por los sensibles para que de ellos recibiera las especies inteligibles.

> El alma intelectiva, como ya se ha dicho, según el orden de la naturaleza, tiene el grado ínfimo entre las substancias intelectuales en la medida en que no posee naturalmente en sí misma inscrita una noticia de la verdad, como los ángeles, sino que es necesario que la tome de las cosas divisibles por vía del sentido, como dice Dionisio. Ahora bien, la naturaleza nunca falla en las cosas necesarias por lo que fue preciso que el alma intelectiva no solo tuviera virtud para entender, sino también virtud para sentir. En efecto, la actividad del sentido no se realiza sin órgano corpóreo. Debió unirse por tanto el alma intelectiva a tal cuerpo para que pudiera ser un órgano proporcionado al sentido[295].

Por esto ha sido postura común dentro del realismo aristotélico-tomista el mantener que nuestro conocimiento se origina y depende del ente singular extra mental. Pero es necesario precisar en qué sentido es origen. El reconocimiento de esta experiencia universal que goza del estatuto de *praecognitum* para todos evidente, de ningún modo puede pensarse en la línea que la crítica idealista dio en llamar realismo ingenuo. El hecho de que la potencialidad de nuestra alma requiera de un elemento extrínseco para reducirse a la actualidad no significa que tal elemento sea causa formal del conocimiento, sino en todo caso, material y dispositiva. Santo Tomás lo expresó del siguiente modo:

> La ciencia de nuestra mente tiene su origen en parte de lo intrínseco y en parte de lo extrínseco; no solo de las cosas separadas de la materia, sino también de los mismos sensibles.
>
> Dado que nuestra mente se compara a las cosas sensibles que son fuera del alma, se encuentra respecto a ellas en una doble relación. De un modo como el acto a la potencia, en cuanto las cosas que son fuera del alma son inteligibles en potencia. Pero la misma mente es inteligible en acto; y según esto se pone en el alma el entendimiento agente, para que haga los inteligibles en potencia inteligibles en acto. De otro modo como la potencia al acto, en cuanto en nuestra mente las formas determinadas de las cosas están solo en potencia, mientras en las cosas fuera del alma son en acto.
>
> Según esto se pone en nuestra alma el entendimiento posible que recibe las formas abstractas de las cosas sensibles, hechas inteligibles en acto por la luz del entendimiento agente. […] Y por esto es verdad que nuestra mente recibe la ciencia de los sensibles; no obstante, la misma alma forma en sí las semejanzas de las cosas, en cuanto por la luz del entendimiento agente son hechas las formas abstractas de los sensibles inteligibles en acto, para que puedan ser recibidas en el entendimiento posible. Y así, incluso en la luz del entendimiento agente está de algún modo en nosotros originalmente ínsita toda ciencia[296].

Dejando lo referente al entendimiento agente que trataremos luego, se afirma en este texto la existencia de algo en la cosa que no posee el alma y respecto al cual el alma se compara como la potencia al acto. Pero no debemos pensar tal actualidad como si ella misma poseyese la virtud para causar la intelección del alma, pues dicha actualidad esencial del ente extra mental se encuentra en un orden heterogéneo al de la intelección. Con un ejemplo: el acto que puede comunicar el fuego es el calor, pero por él mismo no puede causar la comprensión del fuego. Lo que afirma, por tanto, el Aquinate es la presencia en las cosas de una esencia que puede constituirse en principio especificativo del ser inteligible.

En este punto se ve claramente la necesidad de integrar la teoría del conocimiento de santo Tomás en su metafísica del ser. En efecto, afirmar la inteligibilidad extrínseca del ente corpóreo supone reconocer en primer lugar que su esencia se encuentra realmente en el subsistente concreto pero atravesada completamente de accidentalidad en razón de la materia que la individúa[297]. Pero implica, sobre todo, y en segundo lugar (como ya vimos: →6.4.1), que, aunque está realizada entitativamente por el ser que la actualiza, es ella misma susceptible en cuanto esencia de ser integrada en un nuevo orden de cosas cual es el conocer. Esta es, en parte, una de las claves que permite mantener tanto la primacía del ente como medida de la verdad en el conocimiento, como la necesaria espontaneidad del entendimiento en la constitución de su objeto, sin caer por ello ni en el idealismo ni en la falsa cuestión del puente.

El sentido es necesario por tanto porque, aun cuando tampoco su acto es propiamente causado por lo externo (pues se requiere también una cierta espontaneidad: →4.3.1), se encuentran, sin embargo, en el singular material las cualidades pasibles capaces de obrar directamente sobre el órgano del sentido en orden a producir la sensación. Conviene además no olvidar que tampoco podría la sensibilidad ser base de la intelección sin la mediación de la imagen formada por la conciencia sensible en acto que estructura y sintetiza los datos recibidos posibilitando que en ella el entendimiento vea lo inteligible[298].

7.4.2. Abstracción

Queda ahora la pregunta, ¿cómo hace el alma humana inteligible la esencia del ente material?, es decir, ¿cómo llega a ser conocida? Fue quizás Kant quien replanteó en la modernidad el problema en toda su radicalidad. En parte ya hemos apuntado la solución, pero hace falta explicar cómo se realiza. La revolución copernicana pregonada por el filósofo de Königsberg[299] consistía en afirmar la trascendentalidad del sujeto cognoscente en la formación de su objeto. Y el motivo que podía aducir era verdadero: ninguna necesidad y universalidad, notas de todo conocimiento objetivo, se encuentra en aquello que nos presentan los sentidos.

Al margen de su solución total, en este punto no carecía de razón, aunque no puede decirse que fuera el primero en descubrirlo. Ya Aristóteles en sus libros *Sobre el Alma* había planteado la necesidad de una facultad que hiciera los inteligibles en acto viendo en las imágenes lo que en ellas se encuentra de esencial. Dejando de lado las seculares polémicas en torno al texto, lo que se afirmaba era que la inteligibilidad de la esencia era causada por el mismo acto de entender, es decir, que el entendimiento constituía para sí la especie conocida al hacerla participar de su propia inmaterialidad.

> Las imágenes ya preparadas, para que de ellas pueda ser abstraída la especie inteligible, no alcanzan en sí mismas al «ser inteligible». La causación del principio formal, que determina la potencialidad del entendimiento y le constituye en acto, es decir la impresión de la especie en el entendimiento posible, ha de atribuirse como a su causa principal, a la virtud activa o entendimiento agente[300].

Esta causación que consiste formalmente en la discriminación de los elementos accidentales presentes en la imagen mediante la luz de los primeros principios no es sino el acto por el cual se ha hecho participar de la intelectualidad del alma a la especie, es decir, la inmaterialización de una esencia. Según Juan de Santo Tomás, «el entendimiento no entiende sino trayendo la cosa hacia sí y considerándola dentro de sí mismo»[301].

Esto es posible porque el alma humana es ella misma inteligible en acto, como afirmaba santo Tomás en el texto anteriormente citado, y esta inteligibilidad es una actualidad participable porque no está constituida en la línea de una determinación formal, sino que es su mismo ser manifestativo. «Se compara [el entendimiento agente] como acto respecto de los inteligibles, en cuanto es cierta virtud inmaterial activa, capaz de hacer lo otro semejante a sí, esto es, inmaterial»[302]. A diferencia de la esencia de la cosa extra mental que es incapaz de actuar sobre el entendimiento por encontrarse en un orden de ser constituido por lo categorial y limitado, la actualidad del alma es capaz de comunicarse volviéndose acto de una esencia porque se encuentra en el orden del ser irrestricto.

Por la comprensión de este carácter activo del entendimiento humano se respetan los dos polos del problema de la objetividad de nuestro conocimiento: por una parte, el hecho de que está regulado por el ente extra mental, pues no decimos conocer perfectamente algo sino en la medida en que se adecúa a la realidad, y por otra la necesidad de que nuestro entendimiento forme su propio objeto por la ininteligibilidad

del ente en su ser material. Dicho de modo sintético, la luz del entendimiento inmaterializa una esencia que se encuentra realizada en el ente sensible.

Pero es preciso no olvidar una cosa: entender no es un proceso por el que se forma un objeto, ni siquiera el hecho de traer una esencia a participar de la propia luz, sino volverse uno con él. Hay que remover siempre la idea dualista del conocimiento que lo concibe como una relación entre un sujeto y un objeto: tal dualidad entre el cognoscente y lo conocido solo se da cuando ambos están en potencia[303], pero nunca en el conocer, pues ahí han alcanzado la unidad. Por ello santo Tomás cuando da una definición formal del entendimiento agente lo define como «acto de los inteligibles»[304], es decir, como entender que es actualidad de una esencia.

Alcanzar esta unidad entre lo inteligible y el entendimiento (que no es otra cosa sino la presencia del acto a sí mismo) constituye lo que podría llamarse la primera fase del acto intelectual (sin pensar nunca en una sucesión cronológica), distinta de lo que será la manifestación de la cosa por la formación del concepto (→7.5.2), y que no consiste propiamente en la actualización de la potencialidad específica del entendimiento, sino sobre todo en haber alcanzado la autoconciencia al volverse lo otro.

7.4.3. Lumen intellectus

Es muy ilustrativa la metáfora de la luz para comprender qué sea el entendimiento agente y cómo la estructura ontológica del alma humana. En primer lugar, la luz es todo aquello que manifiesta, por lo que, aplicado al entendimiento, «la luz no será otra cosa sino la manifestación de la verdad»[305]. Pero afirmar que el conocer es manifestativo nos exige reconocer, en segundo lugar, que no es sino ser.

> No estará de más la insistencia de nuestra parte. *El acto y la luminosidad intelectual que hemos llamado «luz» no es sino el acto y comunicabilidad del «esse»* cuando o bien subsiste en sí mismo como *Esse subsistens*, o por lo menos es participado en la diafanidad de una forma no hundida en la materia. […] *La difusión de la luz es el modo más perfecto de la comunicación natural del «esse»* o acto; por esto el entendimiento que por su ser es luz, es manifestativo y locutivo[306].

Según esto, el entendimiento agente es el acto difusivo del alma. Ahora bien, puede resultar complejo conjugar tal actualidad con la afirmación de que el alma es como una tabula rasa en la que no hay nada escrito. Para solucionarlo hay que caer en la cuenta de que radical y formalmente el entendimiento factivo y el posible responden a diversas consideraciones sobre la particular estructura ontológica del hombre. En efecto, la luz del entendimiento agente no es sino el ser del alma que participa de la irrestricción manifestativa dado que puede ser contada entre las sustancias inmateriales, mientras que el entendimiento posible por el contrario es la capacidad objetiva no actualizada que le corresponde por ocupar el último lugar entre las mismas.

> No parece posible que el entendimiento agente y el posible convengan en una sola alma. Pero esto se resuelve fácilmente si se considera rectamente de qué modo el entendimiento posible está en potencia respecto a los inteligibles y de qué modo los inteligibles están en potencia respecto al entendimiento agente. En efecto, el entendimiento posible está en potencia respecto a los inteligibles como lo indeterminado a lo determinado. Pues el entendimiento posible no posee determinadamente la naturaleza de algunas cosas sensibles. Pero todo

inteligible es una naturaleza específica determinada. De donde, como se dijo antes, el entendimiento posible se compara a los inteligibles como una tabla a unos dibujos. *Respecto a esto el entendimiento agente no está en acto*.

En efecto, si el entendimiento agente poseyera en sí las determinaciones de todos los inteligibles, no necesitaría de las imágenes en el entendimiento posible, sino que por el solo entendimiento agente se reduciría al acto de todos los inteligibles, y así no se compararía respecto a los inteligibles como el hacedor a lo hecho, como afirma el Filósofo, sino como lo existente en el mismo inteligible. Se compara, por tanto, como acto respecto de los inteligibles en cuanto es cierta virtud inmaterial activa, capaz de hacer lo otro semejante a sí, a saber, inmaterial. Y de este modo, aquellas cosas que son inteligibles en potencia las hace inteligibles en acto. Así como la luz hace actuales a los colores, no teniendo ella misma la determinación de todos los colores[307].

Es verdad que pensado en una categorización entitativa habría que distinguir entre la luz del alma que le corresponde por su inmaterialidad y el acto de entender que se compara respecto a ella como acto segundo dependiente del primero. Sin embargo, la reflexión sobre el conocimiento en ese más elevado orden de cosas que sugería Cayetano nos abre a una perspectiva que nos permite comprender que la intelección no es una determinación añadida, sino el desarrollo de la propia actualidad: al conocer, el inteligente procede a la perfección de su ser, o como dice Aristóteles, «[la intelección] es un proceso hacia sí mismo y hacia la actualidad»[308]. Solo de este modo puede darse razón del conocimiento humano como acto que trasciende la propia limitación entitativa.

Recapitulando, el alma humana a pesar de ser en el género de lo inteligible como «potencia pura», conserva aquella infinitud manifestativa que se identifica formalmente con la luz del entendimiento agente en razón de su inmaterialidad. Por ello, como afirmaba Canals:

En la *escala de los seres* la intelectualidad no es nunca un «accidente» o capacidad sobrevenida a la naturaleza del sujeto intelectual, ni tampoco una determinación genérica o específica, sino la aptitud para recibir y la ordenación a poseer, como desarrollo y enriquecimiento de su ser, la actualidad inteligible[309].

7.5. EL VERBO INTERIOR

Afirmábamos un poco más arriba (→6.1.3) que uno de los fundamentos de la metafísica era la afirmación objetiva absoluta del ente, o lo que es lo mismo, el decir ontológico. Somos capaces de decir la realidad porque la entendemos. Corresponde ahora preguntarnos, en un ejercicio intelectual de retorno reflexivo sobre el fundamento, por la posibilidad y validez de tal dicción. Canals veía en esta comprensión del entender como una manifestación y locución del ente el punto basal de toda la construcción arquitectónica de la síntesis tomista, al punto de que negar la plenitud del concepto equivalía a negar toda especulación metafísica. O, dicho de otro modo, si el pensar conceptual implica límite, no tiene sentido intentar hacer filosofía.

Tiene además importantes consecuencias teológicas. Históricamente la desvalorización del pensar conceptual se encuentra en el origen del movimiento modernista, al que san Pío X calificó como *compendio de todas las herejías*. En efecto, subyace en él la idea de que es imposible alcanzar algo universalmente válido por el entendimiento humano. En la afirmación, por tanto, de la dimensión conceptual del entender humano como manifestativo de la realidad y capaz de alcanzar verdades

objetivas que respondan al ser de las cosas, se encuentra también un antídoto utilísimo contra los modernos errores.

7.5.1. Intuicionismo

Ha sido doctrina casi común en la modernidad (Canals hablaba de esto como de *un acuerdo universal*) mantener que el analogado principal del conocimiento es la intuición. Seguía por modo casi inmediato la afirmación de que todo concebir es una operación que debemos soportar dada la limitación de nuestro entendimiento. En el origen de esta confusión se encontraba una representación del entender, ajena a la verdadera tradición filosófica, como una captación de entes donde el sujeto cognoscente está siempre enfrentado en su acto intelectivo al objeto. Es interesante ver cómo ha influido el intuicionismo en el modo de pensar el pensamiento, pues así quedará más clara la solución tomista al problema de la naturaleza del entender.

Es difícil determinar cómo alcanzó el intuicionismo este carácter hegemónico, pero probablemente el origen de esta imagen mental debe buscarse en la escolástica decadente (Duns Scoto, Ockham y el nominalismo) que condicionó el acceso de la modernidad a las fuentes antiguas. Posteriormente fue afirmado desde erróneos presupuestos ante algunos problemas teológicos (*v.gr.,* naturaleza de la visión beatífica, autoconocimiento angélico, no dicción infinita al interior de la Trinidad), para en tiempos más recientes afirmarse por la actividad del objeto como vía de solución frente al idealismo que encerraba al sujeto en su conciencia. En este último punto no dejaba de tener razón Fichte en su *Introducción a la teoría de las ciencias* (al margen del resultado final), cuando criticaba, como prejuicio infundado, la existencia de objetos extra mentales capaces de causar el conocimiento en nosotros.

La idea central del intuicionismo (sin distinguir entre los múltiples y diversos sistemas que pueden caer bajo este nombre) consiste en sostener que el conocimiento perfecto de un objeto implica no solo poseer en la operación la esencia, sino también su presencia, y que, por tanto, todo conocimiento puramente mediato es siempre de rango inferior. A partir de esto se distinguía entre una doble noticia: intuitiva la primera que se refería a lo presencialmente existente de modo que se conoce inmediatamente al objeto, abstractiva la otra, que era indiferente a la presencia del objeto y el medio en el cual podemos referirnos a las cosas. Lo esencial de esta segunda noticia es el carácter representativo y substituto que posee el concepto, que se forma precisamente porque no es posible alcanzar al ente en su ser.

En esta afirmación del carácter sucedáneo del verbo mental subyace, por una parte, una noción dualista del entender (como *unión* entre un sujeto y un objeto) y por otra, una cierta pasividad del entender, pues propiamente la operación sería efecto de la acción del objeto sobre el entendimiento. Se da además por supuesto que la intencionalidad no tiene razón de ser más que si la realidad conocida es exterior al sujeto cognoscente e incapaz de «entrar dentro del conocimiento» de otro modo que, por una representación suya, es decir, porque el objeto en cuanto tal está ausente o no es proporcionado a la potencia

cognitiva. Así, sería necesario formar un concepto para conocer toda la realidad exterior, porque ella misma nunca podría estar inmediatamente presente a nuestra conciencia. Lo nuclear de esta posición es considerar que el concepto es siempre algo que brota de la imperfección.

No deja de ser curioso que la aceptación de este planteamiento lleva consecuentemente a aislar al cognoscente en su conciencia (que era precisamente algo que se intentaba evitar), pues si la producción del verbo fuese solo una suplencia (y en el fondo una semejanza disminuida), deberíamos negar todo conocimiento adecuado de la realidad, pues tal concepto nunca suplirá la presencia inmediata de la realidad existente.

> Es obvio que, así entendida la intencionalidad, la intencionalidad expresa de los conceptos y juicios humanos, viene a ser insalvable el abismo entre la realidad en sí misma, que solo sería alcanzable en una inmediata relación intuitiva de la que es incapaz la mente humana, y el contenido de las representaciones, cuyo carácter meramente subjetivo y «relativo al hombre y a su íntimo modo de concebir», por decirlo con palabras de Rousselot, resultaría ya insuperable[310].

Pero, además, suponer que la perfección del conocimiento es conocer inmediatamente la realidad proporcionada a nuestra inteligencia es algo infundado y contradictorio. Jamás puede darse la inteligibilidad directa e inmediata del singular material, no porque nuestro entendimiento sea limitado, sino porque aquél está totalmente atravesado de inesencialidad debido a su inmersión en la materia. Afirmar por ello que la formación del concepto es en razón de una pura mediación supletoria implica al final desintegrar la realidad del universal inteligible. En primer lugar, porque supone el olvido de aquella afirmación aristotélica sobre la identidad formal entre el agua entendida y el agua que sacia la sed[311] y su distinción en razón de aquello que está más allá de los principios de la especie[312]. Pero también porque si la abstracción es un proceso discretivo sobre la multitud de singulares percibidos (porque es un puro medio que tiene que referir a los muchos), es muy fácil terminar afirmando un completo convencionalismo lingüístico en lo que respecta la naturaleza de nuestros conceptos.

El pensamiento tomista es totalmente contrario: el verbo mental pertenece a la misma estructura de la inteligencia. Explícitamente lo dice santo Tomás:

> Cualquiera que entienda, por esto mismo que entiende, procede algo dentro del mismo que es la concepción de la cosa entendida, que proviene de la fuerza intelectiva, y procede de su noticia. La cual concepción es significada por la voz y se dice verbo del corazón, significado por la palabra de la voz[313].

7.5.2. Fecundidad manifestativa

Fue mérito del gran dominico Juan de Santo Tomás, en los comienzos de la modernidad, recuperar el carácter perfecto de nuestro pensar conceptual. Más recientemente ha sido Canals, aconsejado por su maestro el P. Orlandis, quien ha vuelto a poner en relieve no solo su pertenencia a la esencia del conocimiento, sino también la necesidad del verbo en la fundamentación de toda la filosofía. Así podría formularse su tesis: el objeto entendido no es algo previo a la operación intelectiva, sino algo constituido por la misma virtud del entendimiento que manifiesta al ente porque y en cuanto lo conoce.

Para comprender plenamente esta afirmación, conviene recordar que solo cuando el entendimiento posible ha sido determinado por la especie impresa se da propiamente la operación intelectiva (en el hombre), pues solo cuando el cognoscente ha alcanzado la unidad con lo conocido, podemos hablar de conocimiento. Esta unidad responde a lo que llamamos primera fase del acto intelectual (→7.4.2). El problema es que, como operación perfecta, por lo mismo que opera, se constituye para sí aquello que entiende (especie expresa). Y esto corresponde a la segunda fase del acto del acto intelectual. Esta duplicidad de fases nunca puede pensarse como una sucesión cronológica, pues no es un proceso de potencia a acto, sino la comunicatividad del mismo acto (acto a acto). Utilizando una terminología tradicional, hay que distinguir esta concepción de la especie impresa, pues la primera es aquello que se entiende, mientras la segunda es el principio por el que se entiende.

Esta es la doctrina que explícitamente puede encontrarse en santo Tomás: «esto es lo primero y *per* se entendido, lo que el entendimiento en sí mismo concibe acerca de la cosa entendida, ya sea la definición o el enunciado»[314], «lo entendido o la cosa entendida se comporta como algo constituido o formado por la operación del entendimiento»[315]. Por esta actividad del entendimiento, alcanza este universalmente la realidad y puede referirse a ella describiendo sus relaciones esenciales y necesarias. Solo desde la unidad inteligible que el entendimiento ha expresado en una palabra interior, podemos tener una relación intencional con las cosas según lo que estas son.

Clave para situarnos en la perspectiva de lo que es el entender en cuanto tal (y superar de este modo el intuicionismo) es caer en la cuenta de que el ente no es inteligible según su ser propio, sino según su propia razón, como dijimos más arriba →6.4.1[316]. Esto significa que lo que se entiende no es inteligiblemente algo que preceda al acto de conocer, sino precisamente algo que el entender en acto se ha formado para sí, pues solo cuando se entiende algo hay acto de entender. No podemos, sin embargo, pensar tal formación como algo anterior o posterior al entender mismo, pues si así fuera tendríamos entonces que afirmar o que el entendimiento dice y entiende lo que no conoce (*coeco modo fieret*), o que tal dicción seguiría a la posesión del objeto (lo cual equivaldría a suponer inteligibles al margen del entender). Conclusión: el entendimiento entiende únicamente cuando posee lo entendido, que únicamente es algo entendido en el acto de entender.

Quizás en este punto parecerá a alguno (y de hecho se han hecho objeciones en contra) que nos alejamos del realismo para conceder terreno al idealismo de cuño kantiano. Ceder, según esta visión crítica, en tal punto (reconocer la necesidad de que sea el entendimiento quien forme los conceptos universales que la experiencia no puede otorgarnos) sería aceptar el punto de partida que terminó históricamente encerrando al cognoscente en su conciencia.

A esto hay que responder, en primer lugar, con una constatación histórica: las afirmaciones tanto de santo Tomás como de su gran comentador preceden en varios siglos a la aparición de tales posturas y de ningún modo pueden pensarse como

concesiones de ningún tipo. Puede ser sugerente más bien pensar que, de no haber sido olvidadas en la tradición filosófica post-nominalista, el pensamiento alemán habría tal vez sido capaz de enfrentarse al problema del conocimiento sin las categorías y prejuicios que frustraron sus resultados.

Pero sobre todo hay que responder que el realismo no consiste en afirmar la primacía y anterioridad inteligible del ente extra mental (de hecho nunca nadie a «visto» ni la ley gravitatoria universal ni tampoco la esencia de un perro…), como si tuviera la virtud de causar en nosotros su conocimiento (esto es lo que con razón se llamó realismo ingenuo o dogmatismo), sino en reconocer que la universalidad y necesidad de nuestro juicios y conceptos (la posibilidad de describir dentro de nosotros el orden entero del universo y de sus causas) depende de la actualidad de nuestro entendimiento que trayendo a participar a sí la esencia de lo otro, es capaz de expresarla y manifestarla intencionalmente (→7.4.2).

Para comprender verdaderamente lo que el conocer es debemos situarnos en la perspectiva actual en que él se despliega. En efecto, solo reconociendo aquello que Cayetano se esforzaba por meter en la mente de los que filosofan, a saber, que el entender y el sentir no son sino cierto ser, podrá justificarse su radical amplitud manifestativa. El entender es locutivo porque posee una plenitud que tiende a comunicarla según su naturaleza propia. Como dice santo Tomás:

> Es de la naturaleza de cualquier acto el que se comunique a sí mismo tanto cuanto sea posible. De donde todo agente obra según que está en acto. Por ello obrar no es otra cosa sino comunicar aquello por lo que el agente está en acto, según que es posible. […] Ejemplo de esta comunicación, muy congruentemente se encuentra en la operación del entendimiento[317].

Aquí es donde comprendemos la verdadera naturaleza del entender. El verbo no aparece a modo de complemento del acto, sino que supuesta la actualidad del entendimiento (el ser acto de la especie impresa) se constituye como manifestación. Lo entendido es algo que el mismo entendimiento forma como semejanza representativa de la cosa y esto se debe a que la naturaleza del acto es que se comunique a sí mismo tanto cuanto le sea posible. Ahora bien, esta comunicación no se realiza al modo de las operaciones transeúntes, donde el término aparece como corona de la acción, sino que la misma acción existe en acto en la medida en que tiene formado su término que es la *intentio intellecta*; en otras palabras, es el término que la operación inmanente se produce para sí misma, no para completarse, sino como comunicando su actualidad.

> El acto por el que se forma el objeto es el conocimiento. Pertenece al entendimiento por su acto de entender formarse a sí mismo el objeto en una «representación» y unirlo a sí mismo a modo de término del entender. Pues el entendimiento, conociendo, forma su objeto, y formándolo lo entiende: porque simultáneamente lo forma y es formado y lo entiende, al modo como si la vista, al ver, formase la pared, a la vez vería y conocería al objeto de la visión[318].

Lo mismo podemos encontrar, aunque en una línea argumentativa diferente, en los textos en que santo Tomás trata de la procesión del Verbo. Lo significativo del hecho es que para poder elevarse de lo limitado al misterio ha de hacerlo desde una analogía de proporcionalidad propia, por lo que debe encontrar en la criatura algo que en su propia

razón no diga relación a la potencia sino al acto, y que por ello pueda darse ilimitada y de modo pre-existente en Dios. Para justificar la consubstancialidad del Verbo afirma explícitamente, siguiendo a san Agustín que, en el pensamiento, la concepción de la palabra y su parto se identifican:

> Hay que tener presente que aquello que se genera, cuando permanece en el generante, se llama concepto […]. Ahora bien, el parto del verbo inteligible no es con movimiento ni sucesión, por lo que simultáneamente mientras se concibe es, y simultáneamente mientras es parido es distinto. Así como lo que se ilumina, simultáneamente mientras se ilumina es iluminado, pues no hay sucesión alguna en la iluminación. Y puesto que esto se da ya en nuestro verbo inteligible, mucho más [propiamente] compete al Verbo de Dios[319].

Esto supone reconocer que la formación del verbo incluso en el hombre se da en razón de la actualidad cognoscente, y nunca desde un proceso de la potencia al acto. La producción del verbo, por tanto, no brota del entendimiento en potencia como la realización de un proceso, sino que corresponde a la comunicación misma del acto en que el entender, como cierto ser, consiste. Millán-Puelles lo definía, desde estos presupuestos, como *actus actus actum possidentis*.

Queda, sin embargo, todavía una objeción. Parece que en el hombre la palabra mental tiene un cierto carácter potencial, no solo porque es verdaderamente un medio en el que entendemos las cosas (que en su materialidad son inalcanzables por nuestro entendimiento), sino sobre todo porque muchas veces es dicha *para* comprender: es experiencia común que el progreso intelectual pasa por haber dicho una palabra que luego sirve de base para otra ulterior que la explica mejor. Hay que reconocer en parte la objeción, pero no absolutizarla. Dice Juan de Santo Tomás:

> El verbo mental se pone o bien por causa de la indigencia del objeto, para que se forme y se haga presente dentro del entendimiento (donde únicamente puede ser alcanzado), o bien por la fuerza del entendimiento fecundo. Y en este segundo modo el verbo se subsigue al entender, incluso al perfecto[320].

Para leer bien el texto hay que notar que la disyunción no corresponde a dos posibles modos por los que el verbo es formado, sino que sitúa en dos planos diferentes. En el primer elemento de la disyunción se afirma que formamos un verbo por la indigencia del objeto, pero esto no significa que la formación sea desde la indigencia. Nuestro concepto es lo entendido y aquello en que entendemos la realidad no porque la potencialidad de nuestra facultad nos impida alcanzar al singular material, sino porque (como dijimos) el singular material es tan imperfecto que él mismo no puede ser entendido. Hay que reconocer, sin embargo, que por la potencialidad de nuestro entendimiento siempre es posible perfeccionar nuestros conceptos y en este sentido, que la formación de la *intentio intellecta* sea para entender mejor las cosas. Hay que tener presente que una cosa es que el verbo entendido no sea perfecto y que por ello me sirva para conocer mejor, y otra muy distinta que el verbo sea formado desde la ignorancia.

Pero en la segunda parte encontramos aquello que pertenece no al conocer humano, sino al conocer en cuanto tal que también se realiza en el humano. Formalmente hablando ni siquiera el verbo imperfecto humano es formado desde la imperfección del conocer, sino siempre y únicamente desde el entender perfecto: solo porque existe actualmente la intelección hay producción del concepto. Por eso pertenece a la propia

estructura de la intelección la formación del verbo, que brota del acto como luz de luz. Ahora podemos también entender mejor cómo podía remediar el cognoscente finito su limitación ontológica, pues él es capaz de ser intencionalmente todas las cosas porque desde su actualidad puede a todas manifestarlas.

7.5.3. Realismo pensante

Canals veía en esta afirmación del verbo como perteneciente a la estructura misma del entender la posibilidad de fundamentar verdaderamente el realismo y responder con argumentos sólidos a las objeciones idealistas que surgieron después de la revolución copernicana efectuada por Kant. En efecto, si postulamos que todos nuestros conceptos brotan exclusivamente de la finitud y limitación (y que son además como efectos de la realidad en nosotros), el realismo será una pura afirmación de voluntad, pues nunca estará justificado el paso del concepto a la cosa. Mas si reconocemos que lo que entendemos es lo que formamos de la cosa entendida y que tal formación tiene su fundamento en la actualidad del entender (coextensivo con toda la realidad), la esencia entendida no queda escindida del ser. Y esto es el realismo pensante, el conocer la realidad en el decir acerca de ella.

> El auténtico sistema de santo Tomás sería mejor definido como el del «realismo pensante». Con esta terminología quería darse por superada la representación, secularmente vigente, del realismo como un sistema que interpreta el conocimiento como una «intuición», por parte del sujeto, del objeto entendido, que se le enfrenta como algo «patente ante los ojos»[321].

7.5.4. Lugar de la verdad

En los comienzos del siglo pasado protestó Heidegger contra lo que él entendía como concepto tradicional de verdad alegando que el olvido del ser, propio de la filosofía moderna y contemporánea (piénsese sobre todo en el racionalismo y en el idealismo alemán), tenía sus raíces en el desplazamiento del lugar de la verdad, que de significar la patencia del ente en su ser pasó a referir a la rectitud de la mirada intelectual. Con el paso de la entidad a la objetividad quedaría perfectamente caracterizada toda una metafísica occidental que desvinculó el pensar del ser. Y pone como paradigma la definición de Isaac Israeli (*adaequatio intellectus et rei*) que santo Tomás habría defendido.

Sin embargo, no puede acusarse a santo Tomás, recurriendo a sus propios textos y a su pensamiento explícito y profundo, de olvidar el ser de la cosa para recluir la verdad en el pensamiento. A pesar de la sugerente búsqueda que hace Heidegger de un fundamento ontológico suficiente para la *adaequatio*, hay que reconocer (nos parece) que la síntesis y solución que ofrece el Doctor Común al problema de la verdad resulta más fundada y más metafísicamente estructurada que la del filósofo contemporáneo. Para comprenderla es preciso notar que para el Aquinate verdad puede significar de tres modos diversos:

> La verdad o lo verdadero puede definirse de un triple modo. En primer lugar, según aquello que precede a la razón de verdad y en lo que [esta] se funda, y así la define san Agustín en su libro de los *Soliloquios*: «verdadero es lo que es». Avicena [por su parte] en su *Metafísica*: «la verdad de cualquier cosa es la propiedad

de su ser que está establecido para ella» y otros así: «verdadero es la indivisión del ser y lo que es». De otro modo se define según aquello en lo que formalmente se realiza la razón de verdad. Y así dice Isaac que «la verdad es la adecuación de la cosa y el entendimiento» y san Anselmo en su libro *De la Verdad*: «la verdad es la rectitud perceptible solo por la mente», llamándose esta rectitud según una cierta adecuación. Y el Filósofo en la *Metafísica* que «al definir decimos lo verdadero cuando se dice ser lo que es o no ser lo que no es». De un tercer modo se define lo verdadero según su efecto consecuente. Y así dice san Hilario que «verdadero es lo declarativo y manifestativo del ser» y san Agustín en su libro *Sobre la verdadera religión* que «la verdad es por la que se muestra lo que es»[322].

La verdad entendida formalmente correspondería a lo que en el texto se señala como segunda acepción. En este sentido significa una propiedad trascendental del ente en cuanto que añade conceptualmente sobre él la relación a un entendimiento: «esto es lo que verdadero añade al ser; conformidad o adecuación de la cosa y el entendimiento, de lo que se sigue el conocimiento de la cosa»[323]. Y así también podemos decir, aunque parezca paradójico, que «la entidad de la cosa precede al concepto de verdad, pero el conocimiento es como un efecto de la verdad» (ídem).

Sin embargo, erraríamos si supusiéramos que el ente es primeramente apto para ser entendido por esta adecuación. Aunque no es lo primero que aparece para nosotros en el término verdadero, santo Tomás sostiene que solo porque el ente primeramente es, es también por lo mismo adecuado a ser entendido. Nadie nunca ha pensado que algo es digno de ser conocido únicamente por tal posibilidad; al contrario, puesto que algo por sí es digno de ser contemplado puede resultar término de nuestro conocimiento. En esta línea con genial precisión afirmó: «*esse rei, et non veritas eius causat veritatem intellectus*»[324]. Es su actualidad lo que funda su aptitud de ser entendido; por ello la primacía no la tiene la verdad de la cosa, sino su entidad.

Ahora bien, lo que primeramente se nos ha presentado como verdadero no es la verdad de las cosas, sino la verdad que está en el juicio, pues no decimos conocer la verdad sino cuando conocemos que lo que conocemos responde a lo que las cosas son.

Lo verdadero, según su acepción primera, está en el entendimiento. Ahora bien, puesto que toda cosa es verdadera según que tiene la propia forma de su naturaleza, es necesario que el entendimiento, en cuanto es cognoscente, sea verdadero en cuanto posee la semejanza de la cosa conocida que es su forma en cuanto cognoscente. Y por esto, por la conformidad del entendimiento y la cosa se define la verdad, de donde conocer esta conformidad es conocer la verdad. Pero el entendimiento puede conocer su conformidad a la cosa inteligible, y, sin embargo, no aprenderla según que conoce de algo *lo que es*. Pero cuando juzga sobre la cosa que es como la forma que aprendió de la cosa, entonces primero conoce y dice [luego] la verdad; y esto lo hace componiendo y dividiendo.

La verdad, por tanto, puede estar en el sentido o en el entendimiento que conoce *lo que es*, como en alguna cosa verdadera, pero no como lo conocido en el cognoscente que es lo que implica el nombre verdad. En efecto, la perfección del entendimiento es lo verdadero como conocido. Por ello, propiamente hablando, la verdad está en el entendimiento que conoce y divide, no en el sentido ni en el entendimiento que conoce *lo que es*[325].

Semánticamente (no ontológicamente) se da una primacía de la verdad entendida como aquello que está en el entendimiento que es manifestativo y declarativo del ser. Por eso afirmamos que la verdad se da propiamente en el juicio y no en la simple aprehensión, pues en tal operación no solo se posee la forma de lo otro, sino que se conoce su conformidad con la cosa aprehendida. «Por esto ha de decirse que el verbo

mental es el lugar de la manifestación de la verdad del ente. Porque el decir mental solo es en su misma naturaleza «verdadero» en cuanto conviene con lo que es y lo expresa en el lenguaje interno como lo manifestativo y declarativo del ser»[326].

> Al sostener esto, no definimos absolutamente el ente desde el concepto, sino que simplemente interpretamos el concepto que expresa lo que el entendimiento conoce como referido primeramente a lo que la cosa es; y con ello podemos también ulteriormente nombrar al ente mismo como verdadero en un doble sentido: en el de fundamento primero y originario de la verdad del conocimiento [el ser], y también en su constitutiva adecuación a ser conocido por el entendimiento en cuanto tal [verdad formal][327].

Resta tratar un problema referido a la verdad trascendental: lo que formalmente define al ente como verdadero es su adecuación al entendimiento; sin embargo, esta respectividad no considera a la cosa al margen del entender, sino que se dice verdadera en cuanto conformada con un entendimiento. La razón de verdadero se deriva del entendimiento a la cosa entendida. Aquí la denominación no es como en el caso de la bondad, que va de la cosa al apetito, sino del entendimiento a la cosa: puesto que podemos entenderlas, las llamamos verdaderas. Pero la relación no es primeramente con nuestro entendimiento, sino con el divino: «las cosas naturales se dicen verdaderas según que acceden a la similitud de las especies que están en la mente divina»[328]. Es decir, lo que son es de suyo inteligible porque el ser participado que poseen es correlativo a una idea divina[329]. Esto no significa que tengamos que recurrir a Dios para conocer las cosas, sino que, supuesto el ascenso a la verdad primera, en ella encontramos el fundamento último de la verdad gradualmente participada del ente finito. Pero es un movimiento descendente (atribución) que supone previamente el ascenso.

Por ello santo Tomás dice también que: «si uno y otro entendimiento [el divino y el humano], lo que no es posible, se suprimieran, de ninguna manera permanecería el concepto de verdad»[330]. Para concluir lo relativo a la verdad trascendental, hay que decir que la verdad está primaria y formalmente en el entendimiento divino; secundaria, pero formalmente, en el entendimiento humano, y secundaria y derivadamente, en las cosas, en el ser. Y conviene por último caer en la cuenta de que lo verdadero no es un concepto unívoco, sino análogo y que la primacía en la escala analógica corresponde a las sustancias espirituales.

7.6. BIBLIOGRAFÍA

BOFILL, J., *Obra Filosófica*, Ariel, Barcelona: 1967.

CANALS, F., *Cuestiones de Fundamentación*, Ediciones de la Universidad de Barcelona, Barcelona: 1981.

CANALS, F., *Sobre la Esencia del Conocimiento*, Promociones y Publicaciones Universitarias (PPU), Barcelona: 1987.

GILSON, E., *El realismo metódico*, Encuentro, Madrid: 1997.

MILLÁN-PUELLES, A., *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid: 1967.

POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento I*, Eunsa, Navarra: 1987.

258. En todo este capítulo seguimos directamente a Francisco Canals, *Sobre la esencia del conocimiento* (Barcelona: PPU, 1987). Esta explicación de la teoría del conocimiento no es sino un resumen introductorio a su obra. También hemos tomado como referencia y complemento otro trabajo suyo referida al problema del conocimiento: Id., *Cuestiones de fundamentación* (Barcelona: Ediciones de la Universidad de Barcelona, 1981).
259. Fr. 8, 34.
260. Cf. Tomás de Aquino, *In Met* II, lect. 2.
261. *SEC* 28.
262. Cf. Aristóteles, *AnPo* I, 1; 71 a 1-2.
263. Agustín de Hipona, *De Vera Religione* 39.
264. Cf. Cayetano, *In Iam* q. 14, a. 1, n. III.
265. Id., *In Iam* q. 14, a. 1, n. VII.
266. Cf. Aristóteles, *DA* III, 8; 431 b 20-25.
267. *SEC* 68.
268. Cf. Tomás de Aquino, *STh* I, q. 75, a. 2, corp.
269. *SEC* 82.
270. Cf. Aristóteles, *DA* III, 8; 431 b 21.
271. Id., *DA* I, 2; 405 b 15-16.
272. Tomás de Aquino, *De Ver* q. 2, a. 2, corp.
273. Id. *Compendium* I, 31.
274. Id., *STh* I, q. 28, a. 2, corp.
275. Id., *STh* I, q. 14, a. 1, corp.
276. Aristóteles, *DA* III, 8; 432 a 1-3.
277. Cf. Tomás de Aquino, *STh*, I q.4 a.1 ad 3.
278. Tomás de Aquino, *STh*, I, q. 14, a. 2, ad 1.
279. Id., *STh* I, q. 14, a. 2, ad 1.
280. Cayetano, *In Iam* q, 14m a, 1, n. IV.
281. Aristóteles, *DA* III, 2; 426 a 15-17.
282. Id., *DA* III, 7; 431 a 1.
283. *SEC* 483-484.
284. Cf. Tomás de Aquino, *CG* IV, 11.
285. Aristóteles, *Met* XII, 9; 1074 b 35.
286. Maréchal en: *SEC* 489.
287. Cf. Tomás de Aquino, *STh* I q.56 a.1 c: →7.4.1.
288. Id., *STh* I, q. 87, a. 3, corp.
289. Tomás de Aquino, *De Ver* q. 10, a. 8, corp.
290. Cf. Bofill, J., *Obra Filosófica*, 112.
291. Agustín de Hipona, *De Trinitate* IX, 6, 9.
292. Tomás de Aquino, *De Ver* q. 10, a. 8, ad 14.
293. Bofill, J., *Obra Filosófica*, 117.
294. Tomas de Aquino, *STh* I, q. 56, a. 1, corp.
295. Id., *STh* I, q. 76, a. 5, corp.
296. Id., *De Ver* q. 10, a. 6, corp.
297. Cf. Id., *In DA* III lect. 3, n. 8.
298. Cf. *SEC* 428-431.
299. Cf. *KrV* B XVI.
300. *SEC* 436-437.
301. Juan de Santo Tomás, Cursus Theologicus, disp. 32, a. 5, 11.
30245. Tomás de Aquino, *In De* III, lect. 10, n. 12.
303. Cf. Id., *CG* I, 51.
304. Cf. Id., *STh* I, q. 87, a. 1, corp.
305. Id., *STh* I, 1. 106, a. 1, corp.
306. *CF* 33.
307. Id., *In DA* III, lect. 10, nn. 737-739 (*la cursiva es nuestra*).
308. *DA* II, 5; 417 b 6-8.
309. *CF* 24.

310. *SEC* 194.
311. Cf. Aristóteles, *DA* III, 5; 429 b 10-12.
312. Cf. Tomás de Aquino, *In DA* III, lect. 8, nn. 705-706.
313. Id. *STh* I, q. 27, a. 1, corp.
314. Id., *De Pot* q. 9, a. 5, corp.
315. Id., *De spiritualibus creaturis* q. un., a. 9, ad 6.
316. Cf. Id., *De Ver* q. 22, a. 10, corp.
317. Id., *De Pot* q. 2, a. 1, corp.
318. Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus* disp. 32, a. 5, nn. 10-11.
319. Tomás de Aquino, *CG* IV, 11.
320. Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus* dist. 32, a. 4, n. 11.
321. *TA* 134.
322. Tomás de Aquino, *De Ver* q. 1, a. 1, corp.
323. Ibid.
324. Id., *STh* I q. 16, a. 1, ad 3; cf. *De Ver* q. 1, a. 5, ad 19.
325. Id., *STh* I, q. 16, a. 1, corp.
326. *TA* 128.
327. *SEC* 553-554.
328. Tomás de Aquino, *STh* I, q. 16, a. 1, corp.
329. Cf. Id., *STh* I, q. 15, a. 1, corp.
330. Id., *De Ver* q. 1, a. 2, corp.

8. FILOSOFÍA PRIMERA (III): TEOLOGÍA FILOSÓFICA

8.1. INTRODUCCIÓN

Aunque brevemente y a modo de preámbulo, conviene tener presente al comenzar este tratado de teología natural que nos encontramos dentro de la metafísica. Ya desde el principio hay que tener muy claro que la teodicea no es una disciplina filosófica que tenga como objeto formal a Dios en cuanto cognoscible por la luz de la razón, pues su objeto es el de la metafísica, pero, como dice santo Tomás, esto no significa que Dios sea considerado como un tipo particular del ente general, sino que estudia a Dios en cuanto principio del ente[331].

En otras palabras, podemos hacer el ejercicio racional de separar una y otra solo en la medida en que comprendamos que la teodicea (no entramos ahora en los problemas que puede suscitar el nombre) no es sino la metafísica finalizada, es decir, que no es sino la filosofía primera en cuanto ha sido capaz de elevarse desde el ente, considerado desde su perspectiva actual, a aquello que es fundamento de todo. Así como la teoría del conocimiento representa el momento en que la filosofía se piensa a sí misma, de modo análogo la teodicea es el momento en que la filosofía se remonta al último principio y realiza de este modo su aspiración primera.

Teniendo esto presente, es necesario justificar la estructuración de los temas. Hemos elegido sustancialmente seguir la *Summa Theologiae* de santo Tomás, aun cuando tal como lo indica su nombre, es una obra de teología y no de filosofía. Es importante notarlo porque en ella el tratamiento de los problemas está hecho desde una perspectiva teológica sin que se excluyan consideraciones estrictamente filosóficas. Para proceder con orden y simplificar en lo posible la exposición, seguiremos el Tratado de Dios Uno de santo Tomás y asumiremos también algunas argumentaciones que, aun cuando tengan algún fundamento o apoyo en la revelación, sean útiles para acercarnos racionalmente al *Ipsum esse subsistens*. De acuerdo con esto, tal como propone el Doctor Común, «respecto a la esencia divina primero debe considerarse si Dios existe, en segundo lugar, cómo es, o mejor, cómo no es y en tercer lugar aquello que pertenece a su operación, a saber, su ciencia, voluntad y potencia»[332].

8.2. PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS

8.2.1. Memoria Dei

Tal como indicamos antes, el proceder de santo Tomás en la Suma es primariamente teológico, por lo que no debe extrañarnos que antes de haber «demostrado» a Dios se pregunte por la posibilidad de tal demostración. Esta estructuración argumental carece de sentido en una perspectiva lógico-filosófica, pues no podemos postular la posibilidad de

alcanzar algo si no lo tenemos previamente conocido. La existencia de la causa primera no es un *a priori* metodológico, sino en todo caso un *a posteriori* metafísico, pues no es propiamente algo a lo que intentamos llegar, sino algo a lo que llegamos desde la reflexión sobre el ente finito y la necesidad de un fundamento último y actual suyo. En principio (y ya veremos la complejidad que esto encierra), esto significa que las pruebas o vías para demostrar la existencia de Dios son construcciones ordenadas y lógicamente consistentes que expresan de modo sintético el ascenso racional de lo principiado a su principio, y no, por tanto, un intento especulativo de justificar la existencia de una causa que ya sabemos que existe por otra vía.

Hemos dicho que «en principio» la demostración de la existencia de Dios es una explicitación posterior al camino trazado por la inteligencia, pero el problema es más complejo. En efecto, la pregunta por el fundamento no es una entre otras, sino de algún modo una pregunta presente en el mismo espíritu humano que nos inclina a buscar una respuesta. Y esta inclinación es crucial, pues sin ella no habría modo de dar inicio a ninguna prueba. Podríamos postular una influencia causal finita de entes espirituales sobre la tierra, pero no por eso alguien se movería a buscar cómo demostrar su existencia. Pero con el caso Dios no sucede lo mismo, pues aun antes de haber realizado el ascenso metafísico, nos vemos como forzados a preguntarnos por su existencia. Y aquí reside el problema.

Lo complejo de esta constatación ya supuso para san Agustín un esfuerzo notable para penetrar en la estructura íntima de la mente humana. En efecto, si reconocemos que antes de poseer ya existe un movimiento de búsqueda, esto lógicamente debe conducirnos a concluir que ya antes de buscar poseíamos aquello que ahora buscamos y no poseemos. Es un absoluto sinsentido afirmar que se busca lo que de ningún modo se conoce, pues si tal es la condición del objeto, no hay movimiento posible que pueda terminar en él. Esto lleva a san Agustín a postular una *memoria Dei* en el hombre, una posesión o presencia interna e intrínseca que nos permite no solo iniciar la búsqueda, sino también darla por concluida una vez que hemos alcanzado lo que recordábamos.

Pero queda todavía una pregunta fundamental: ¿en qué sentido Dios está presente en nuestro entendimiento?, porque es evidente que la proposición «Dios es» no es evidente, es decir, su existencia no es algo *per se notum*. Santo Tomás respondiendo a una afirmación de san Juan Damasceno (pacíficamente aceptada durante la edad media) da la clave para responder:

> Conocer que Dios es en algo común, bajo cierta confusión, se encuentra en nosotros inserto naturalmente, a saber, en cuanto Dios es la beatitud del hombre. En efecto, el hombre desea naturalmente la beatitud, y lo que naturalmente desea el hombre, naturalmente es conocido por él. Pero esto no es conocer de modo absoluto que Dios es, tal como quien conoce a uno que viene no conoce a Pedro, aun cuando sea Pedro el que viene. De ahí que muchos estimen que el bien perfecto del hombre, que es la beatitud, sea la riqueza, otros que los placeres y también algunos en cualquier otra cosa[333].

Para santo Tomás esto significa que Dios no es de ningún modo ni el primer conocido ni una idea innata a nuestro entendimiento, sino que el hombre posee una particular estructura ontológica que lo refiere intrínsecamente a Dios, o hablando en términos más

precisos, al sumo bien. Ya hemos dicho que este deseo natural de ver a Dios no debe entenderse como una ordenación natural a algo sobrenatural (→5.2.5), sino como la capacidad puramente potencial para ser elevado, lo cual implica una radical disposición a lo infinito y absoluto. Esta memoria de Dios pensada en términos volitivos se traduce en aquella inclinación innata a la felicidad que nos impulsa a buscar el objeto saciativo de nuestro apetito fundamental. Pero pensada más radicalmente a un nivel cognitivo, significa que nuestra inteligencia (toda inteligencia) opera situada siempre y desde el principio en una perspectiva actual, es decir, no eidética.

En cierto sentido el hombre tiene también memoria de Dios porque al conocer, conoce también que los entes proporcionados a cualquier inteligencia creada solo aparecen en un horizonte de universalidad e infinitud que trasciende lo que es tal ente (→6.2.2). Y en esta trascendencia, descubre que su mismo entendimiento se ordena a algo más que al conocimiento *quiditativo*, pues si la inteligencia capta primero lo universalísimo (el ente en cuanto tiene ser), esto nos abre a su causa universalísima y proporcionada. De este modo aquello mismo que posibilita el pensamiento de la realidad nos abre también al plano de lo absoluto, es decir, nos pone en situación de remontarnos a aquello último que da razón de las cosas sin ser las cosas.

Aquí conviene no caer en imágenes mentales extrañas: esta estructura ontológica de ningún modo significa que esta apertura es divina, o idéntica con lo trascendente o que lo absoluto es condición de posibilidad del conocimiento categorial, sino solamente esto: puesto que el entender no es un ente, sino acto de los inteligibles, su infinitud constitutiva es capacidad para conocer al ser subsistente.

8.2.2. Las cinco vías

Santo Tomás desarrolla en la Suma cinco argumentos para demostrar la existencia de Dios. No debemos pensar, sin embargo, que constituyen todas las demostraciones posibles. De hecho, él mismo desarrolló diversas demostraciones en otras obras suyas o modificó las que presenta en esta cuestión. Incluso más; aunque diversas por el punto de partida, más o menos todas las vías siguen una estructura parecida y tienen un punto de inflexión que se soporta siempre en el mismo principio: en la necesidad de remontarse a una causa trascendente y actual que fundamente lo finito.

En la comprensión de este paso argumental se juega toda la validez de las demostraciones. Muchas veces se han leído de un modo simplista o reduccionista, pensando el principio y lo principiado en un mismo horizonte causal, pero si queremos respetar toda la fuerza de las demostraciones, es necesario que nos situemos en la perspectiva metafísica desde donde santo Tomás las ha construido. En efecto, solo en la medida en que captemos la verticalidad de la argumentación podremos afirmar su consistencia, pues solo cuando captemos la heterogeneidad entre la causa última y lo causado y la necesaria dependencia de lo segundo respecto a lo primero, podremos pasar de lo que posee el ser por participación al *Ipsum esse subsistens*.

Por lo general todas las vías presentan tres pasos. En primer lugar, la constatación de un hecho manifiesto (en principio) a la experiencia. Es muy significativo este inicio, pues, aunque parte desde algo sensible, no lo considera en sus aspectos particulares, sino en cuanto en ello ya está presente lo que es de suyo actual. Como decía Petit refiriéndose a la primera de las vías, *partimos del movimiento físico metafísicamente considerado*, y lo mismo de los otros puntos de partida. El segundo momento consiste en el reconocimiento de que tal cosa finita es esencialmente causada, es decir, no se ha constituido a sí misma (nada, ni siquiera Dios, puede autoconstituirse). Establecida la necesidad de otro que soporte lo actual que se encuentra en lo que dio origen a la prueba, se procede a realizar lo que constituye el paso fundamental de la demostración: aquello que da razón de lo causado no puede encontrarse en el mismo nivel ontológico de lo causado, pues esto nos conduciría a una serie infinita que no da razón de nada. De aquí se concluye la necesidad de un principio máximamente actual que sostenga toda la actualidad que se contiene en lo que ha sido causado.

8.2.3. El texto y su explicación

Aunque el texto pueda resultar extenso, conviene reproducirlo íntegramente:

> Que Dios es se puede probar por cinco vías. (i) La primera y más manifiesta es la que se toma a partir del movimiento. En efecto, es algo cierto, y consta por los sentidos, que algo se mueve en este mundo. Ahora bien, todo lo que se mueve, se mueve por otro, pues nada se mueve sino según que está en potencia a lo que está en acto, pero algo mueve en cuanto está en acto. En efecto, mover no es otra cosa que llevar algo de la potencia al acto, pero de la potencia al acto no puede reducirse nada sino por algún ente en acto, tal como lo cálido en acto, como el fuego, hace que el leño, que es cálido en potencia, sea cálido en acto, y según esto lo mueve y altera. Sin embargo, no es posible que lo mismo sea simultáneamente en acto y en potencia según lo mismo, pues lo que es cálido en acto no puede simultáneamente ser cálido en potencia, sino que en tal momento será frío en potencia. Por tanto, es imposible que según lo mismo y bajo el mismo aspecto que algo sea motor y movido o que se mueva a sí mismo. Por ello, es necesario que lo que se mueve sea movido por otro. Por tanto, si aquello por lo que algo se mueve es movido, es necesario que él sea movido por otro. Pero aquí no se puede proceder al infinito porque de ese modo no existiría un primer motor y consecuentemente ningún otro motor, porque los motores segundos no mueven sino por el hecho de que son movidos por el primer motor, como el bastón no mueve sino cuando es movido por la mano. Por tanto, es necesario llegar a un primer motor que por nada sea movido. Y todos entienden que tal es Dios.
>
> (ii) La segunda vía es desde la razón de la causa eficiente. Encontramos que en estas cosas sensibles hay un orden de causas eficientes, pero no se encuentra, ni es posible, que algo sea causa eficiente de sí mismo, porque entonces sería anterior a sí mismo, lo cual es imposible. Ahora bien, no es posible que en las causas eficientes procedamos al infinito, ya que, en todas las causas eficientes ordenadas, la primera es causa de la del medio, y la del medio es causa de la última, sin importar que las medias sean muchas o solamente una. Ahora bien, quitada la causa, quitado el efecto. Por tanto, si no hubiese una primera en las causas eficiente, no habría ni últimas ni medias. Pero si procedemos al infinito en las causas eficientes, no habría una primera causa eficiente, y por consecuente, ni efecto último ni causas medias, lo cual es evidentemente falso. Es necesario por tanto poner alguna causa eficiente primera a la cual todos nombran Dios.
>
> (iii) La tercera vía se toma de lo posible y lo necesario, y es como sigue: encontramos en las cosas algunas que son posibles de ser y no ser, ya que encontramos cosas que se generan y se corrompen y por tanto que pueden ser y no ser. Pero es imposible que las cosas que son tales siempre sean, porque lo que es posible de no ser hubo un tiempo en que no fue. Por tanto, si todas las cosas son posibles de no ser, en algún momento nada fue en las cosas. Pero esto no es verdadero, porque entonces nada sería ya que lo que no es no comienza a ser sino por algo que es. Por ello si nada fue ente, fue imposible que algo empezara a ser, lo cual es patente que es falso. Por tanto, no todos los entes son posibles, sino que es necesario que algo se encuentre necesario en las cosas. Ahora bien, todo lo necesario o tiene la causa de su necesidad en otro o no la tiene. Pero no es posible

proceder al infinito en las cosas necesarias que tienen causa de su necesidad, como tampoco en las causas eficientes, tal como se ha probado. Por tanto, es necesario poner algo que sea *per se* necesario y que no tenga la causa de su necesidad en otro, sino que sea la causa de la necesidad de las otras cosas, a lo cual todos llaman Dios.

(iv) La cuarta vía se toma de los grados que encontramos en las cosas. Se encuentra, en efecto, en las cosas algo más o menos bueno, o verdadero o noble, y lo mismo con cosas semejantes. Pero el más y el menso se dicen de diversas cosas según que se aproximan de diverso modo a lo que es máximo, tal como lo más cálido es lo que más se aproxima a lo máximamente cálido. Hay por tanto algo que es máximamente verdadero, óptimo y nobilísimo, y, en consecuencia, máximamente ente, tal como se dice en la *Metafísica*. Ahora bien, lo que se dice máximo en su género, es causa de todo lo que pertenece a tal género, como el fuego que es máximamente cálido es causa de todos los calores, como se dice en el mismo libro. Por tanto, hay algo que es causa para todos los entes del ser, de la bondad y de las cosas semejantes, y a esto llamamos Dios.

(v) La quinta vía se toma del gobierno de las cosas. Vemos en efecto, que algunas cosas que carecen de conocimiento, como los cuerpos naturales, obran por un fin: lo cual se ve en que siempre y muy frecuentemente obran del mismo modo, y por consecuencia aquello que es óptimo. Pero aquellas cosas que no tienen conocimiento no tienden al fin a no ser dirigidas por alguno cognoscente o inteligente, como la flecha por el arquero. Por tanto, existe algo inteligente, por el cual todas las cosas naturales están ordenadas, y a esto llamamos Dios[334].

Respecto a la primera de las vías, el punto de partida lo constituye el movimiento, cuya negación (ya para Aristóteles) constituía una posición extraña en filosofía. Este punto de partida supone únicamente que algunas cosas se muevan, pues lo que pretende argumentar es que justamente que cualquier movimiento requiere de algo otro que lo justifique. El punto clave de esta primera mostración es que hace falta un motor que lo sea de todo motor, porque por mucho que supongamos motores intermedios, éstos no dan razón del movimiento, únicamente desplazan el problema a otro lugar; y si queremos proceder al infinito, entonces tendremos que reconocer necesariamente que toda la cadena está en potencia, pues no se ha dado a sí misma el acto. Además, no debemos considerar al primer motor como el último de la serie (como remontándonos a un relojero que puso cuerda al reloj), sino como el primer motor trascendental que soporta toda la causalidad de la serie como acto último.

La segunda prueba corresponde a la de la causalidad agente (*sicut unde motus*). Esta argumentación supone la existencia de causas subordinadas en el presente, esto es, que causan siendo causadas. Y como en la argumentación anterior, se requiere la causalidad del ser, es decir, una causa que haga *ser causa* a las causas segundas. Si en la primera vía considerábamos el movimiento como efecto propio de Dios (en cuanto ser), ahora consideramos la causa en lo que tiene de actualidad lo cual nos permite remontarnos a la Causa incausada.

La demostración a partir de lo contingente y necesario (entendido ontológicamente, esto es, como corruptible-incorruptible), es algo más compleja. La argumentación supone que todo aquello que es corruptible, no tiene en sí mismo la razón de ser, por lo que, si todo es generable y corruptible, hubo un tiempo en que nada fue, pues todas aquellas cosas no tienen en sí la razón para llegar a ser. Sin embargo, llegar a este punto no significa probar la existencia de Dios, sino únicamente la de algo que no sea generable e incorruptible (recordemos que, para el mundo medieval, el mundo sub-lunar era corruptible, pero se soportaba en la incorruptibilidad del mundo supra-lunar). Santo

Tomás da un paso más llevando la argumentación a sus principios más metafísicos al afirmar que no basta la existencia de algo ingenerable e incorruptible, sino que hace falta que aquello ingenerable e incorruptible tenga en sí mismo la razón de su incorruptibilidad, es decir, que sea ser por sí.

La cuarta vía, que es la más platónica de las cinco, pues argumenta desde la participación (y es la única en la que cita a Aristóteles), parte de los distintos grados de perfección. Las perfecciones en esta prueba se consideran trascendentalmente, es decir, en cuanto pertenecen a todo ente porque no dicen razón de límite. Es probablemente el argumento más metafísico, pues de hecho el punto de partida es una consideración trascendental del ente. Y para concluir la existencia de Dios, hace falta captar que las perfecciones consideradas requieren algo infinito en su orden que las fundamente. Por eso es posible ascender no solo a algo más perfecto, sino al soporte de toda perfección.

La última vía se toma del gobierno del mundo, es decir de la finalidad y el orden que muestra el cosmos. Y es justamente en esta dirección del universo donde podemos descubrir que la razón de orden no procede del mismo, sino que viene dada por un agente superior que impuso al mundo su orden. Lo interesante de esta vía conclusiva es que nos lleva a demostrar no solo que existe aquello que todos llaman Dios, sino que además de su existencia, podemos también decir que posee entendimiento y también voluntad.

8.2.4. Unum argumentum

A lo largo de la historia se han presentado otros argumentos para probar la existencia de Dios. Uno particularmente interesante es el mal llamado argumento ontológico de san Anselmo. Sin ánimo de entrar en una discusión pormenorizada del planteamiento anselmiano, el *unum argumentum* (así llamado por el santo) se construye a partir de una comprensión profunda y fecunda de lo que es el entender en cuanto tal, pues supone para su validez una relación íntima y necesaria entre el decir mental y lo que las cosas son. En efecto, la clave del argumento consiste precisamente en la atribución de la existencia a «aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado», porque si existe, aunque sea en el solo entendimiento, se puede pensar que existe también en la realidad, lo cual es mayor.

Conviene notar ante todo que nos encontramos con una formulación que no pretende deducir la existencia a partir de una idea esencial, pues la premisa de la prueba no es una definición, sino una mención negativa del Dios en quien se cree, la constatación de un límite mental. Y aquí reside la clave del argumento anselmiano (y lo que lo distingue de cualquier argumento ontológico): para san Anselmo, el argumento es válido si y solo si aquello que limita el pensamiento humano es Dios, es decir, si la infinitud intelectual del hombre coincide con el absoluto divino. Pero, y aquí está el punto conflictivo del *Proslogion*, san Anselmo niega esta identificación, pues en el capítulo XIV exclama sorprendido: «no solo eres, Señor, aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado, sino que también eres algo mayor que lo que puede ser pensado (*quiddam maius quam cogitari potest*)».

¿Por qué entonces san Anselmo da como válido el argumento? Para comprenderlo es necesario situarse en su esquema mental, pues no argumenta para probar la fe, sino para profundizar en lo que cree. Es decir, él tiene como presupuesto la fe, a la que sigue la razón, y por tanto incluye sin complicaciones premisas en el argumento racional que previamente por la fe ha aceptado. De este modo, para que el argumento concluya es necesario haber aceptado el hecho de que por fe podemos decir que conocemos a Dios tal cual es en sí. En otras palabras, puede decirse que el argumento funciona si se presupone la fe, porque la fe señala que de hecho aquello que limita nuestro entendimiento se identifica con el absoluto.

Por eso santo Tomás niega que pueda deducirse la existencia de Dios a partir de su idea, porque no poseemos realmente lo que Dios es y por lo tanto que existe necesariamente. Así, siempre podremos pensar algo mayor que aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado, no porque exista de hecho algo mayor, sino porque nuestro entendimiento es de tal naturaleza limitado, que nunca alcanza a pensar aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado plenamente.

En este sentido se pueden refutar todos los argumentos ontológicos que quieren deducir la existencia de Dios a partir de su idea, pues la falacia de esta prueba reside no solo en que Dios no es lo primero conocido, sino que aun cuando lo fuera, dado nuestro modo finito de conocer, nunca podríamos incluir el ser en una predicación *quiditativa*. Como notaba Canals, suponer que Dios puede ser adecuadamente conocido por el hombre «coarta y rebaja el tema de Dios al horizonte de objetivación humana. [Se] obra así en la mente del hombre de la modernidad racionalista la muerte de Dios»[335].

8.3. LA ESENCIA DE DIOS

8.3.1. Trascendencia divina

Aunque quizás no sea conceptualmente el primero de los atributos divinos, es fundamental tenerlo claro desde el principio, pues de su olvido provienen grandes confusiones (sobre todo en la modernidad). Trascendente es lo que está más allá de otra cosa, lo que sobrepasa. Por eso, al decir que Dios es trascendente queremos significar sobre todo que él no se confunde con el mundo. Lo contrario sería sostener la absoluta inmanencia de Dios, con lo cual se querría afirmar que pertenece totalmente a este sistema. Como dice santo Tomás: «Dios no es una parte del universo, sino que está por encima de todo el universo, reuniendo en sí de modo eminente toda la perfección del universo»[336].

Dios, por tanto, se encuentra en el mundo, pero difiere del mundo. Lo complejo de esta afirmación es que hay que captar que esta distinción no se realiza entre dos niveles homogéneos, pues precisamente lo que constituye la diferencia es la categoría ontológica de cada uno. En efecto, no podemos pensar que la trascendencia de Dios equivale a la distinción del todo y la parte, o que Dios aparece justamente ahí donde acaba el mundo. Quizás la expresión más elocuente de este problema filosófico es la frase genial de san Agustín *interior intimo meo, superior sumo meo*. Es decir, Dios está siempre más allá

que las criaturas, pues las sobrepasa infinitamente, pero a la vez, es lo más íntimo a cada una de ellas, pues a cada una la fundamenta y la sostiene en el ser.

8.3.2. Cognoscibilidad

Como ya hemos visto, nuestro horizonte de conocimiento proporcionado se refiere a las cosas de este mundo, y más en concreto a aquellas a las que podemos acceder por los sentidos (→6.2.1). Sin embargo, esto no significa que todo nuestro conocimiento se reduzca al campo de lo sensible: solo porque de hecho tenemos como fundamento de todo conocer una conciencia habitual, es posible que nos abramos a lo sensible en sí mismo. Este conocimiento inmaterial de sí mismo se constituye también como una radical capacidad metafísica que permite al hombre abrirse a un objeto que trascienda sus propias limitaciones.

Ahora bien, esto nos lleva a preguntarnos por la posibilidad de conocer a Dios, que trasciende de modo absoluto todo conocimiento. ¿Cómo podemos alcanzar aquello que está más allá de nosotros mismos? Santo Tomás responde diciendo que es posible conocer a Dios, pero no en sí mismo, sino a partir de sus efectos propios. Es decir, la mente humana es capaz de abrirse al conocimiento de la Causa primera, pero no de acercarse a ella abarcando lo que constituye su esencia (pues a partir de los efectos no podemos llegar a tener un conocimiento acabado de la causa); puede conocerla, pero no comprenderla. En este sentido, la mente humana por sus propias fuerzas no puede nunca alcanzar lo que constituye positivamente la divinidad, aunque por revelación podría el hombre llegar a conocer a Dios tal cual es en sí mismo.

Esta «incognoscibilidad» de la esencia divina no debe llevarnos a postular que Dios está más allá del ser o que es el absolutamente otro, de tal modo que siempre quede fuera de lo que es un conocimiento cierto. Es verdad que de Dios es más lo que ignoramos que lo que conocemos, pero de aquí no se sigue que lo que conocemos no se corresponda con la realidad de Dios. De hecho, si no fuera posible alcanzar racionalmente algo de Dios, ni siquiera la revelación tendría nunca sentido alguno.

Precisando un poco más el problema, santo Tomás al preguntarse por la posibilidad de aplicar nombres a Dios (los nombre son signos de los conceptos), sostiene que a Dios podemos darle nombres que se toman a partir de las criaturas, y que, justamente por eso, serán nombres que incluso podrán predicar verdaderamente su sustancia, pero que no podrán jamás expresar su esencia, porque no hay ningún nombre que desde lo finito pueda abarcar al infinito (de hecho la única palabra que dice totalmente a Dios es el Verbo, que como también dice el Doctor Angélico, es *Dios dicho*).

8.3.3. Esencia metafísica

De Dios, por tanto, podemos conocer que existe, y también podemos conocer algunas propiedades de su naturaleza, que se conocen como atributos divinos y que normalmente se dividen entre atributos esenciales (que refieren al ser de Dios) y sus operaciones. Al hablar de atributo entendemos aquí «una perfección absolutamente simple, que existe

necesaria y formalmente en Dios y que según nuestro modo imperfecto de conocer se deduce de lo que nosotros concebimos como lo constitutivo de la esencia divina»[337].

Al preguntarnos primero por el constitutivo formal de la esencia divina, buscamos no lo que constituye en sí la divinidad, sino aquella perfección que para nosotros es primera y puede dar razón de todas las otras. Se ha discutido largamente sobre cuál es el constitutivo formal de Dios, y varias han sido las opiniones, no solo entre las distintas escuelas filosóficas, sino también dentro del tomismo.

Partiendo por posiciones que niegan la existencia de una perfección formal que, de razón de las otras, hay quienes han defendido que este constitutivo formal debería ser el bien, o la voluntad divina, o incluso la intelección subsistente. Parece, sin embargo, que se acercan más a la verdad quienes postulan el mismo ser subsistente como definición metafísica de Dios. Efectivamente, solo desde la comprensión del ser como acto de todo puede luego procederse a pensar filosófica y rigurosamente la esencia divina. Como dice Canals:

> El *ipsum esse* excluye cualquier limitación, movimiento y receptividad, cualquier mutabilidad y contingencia, e incluye, por su más profunda razón, todo cuanto pertenece a la perfección y nobleza del acto. Se comprende así que toda la teología natural se deduzca, en el tratado de la esencia divina, a partir del concepto del ser mismo subsistente, que incluye la afirmación de los trascendentales, y con ello de la bondad por esencia, y todos los predicados que expresar la intensidad de perfección de los grados metafísicos y la perfección de las operaciones inmanentes de la vida del espíritu[338].

Respecto a los atributos relativos al ser de Dios, hay que decir en primer lugar que Dios es totalmente uno y simple, pues por la perfección de su ser no admite composición alguna ni género alguno de indivisión. La unidad divina se realiza sobre todo como una perfecta y absoluta autoposesión de sí mismo que excluye cualquier división interna. Además, Dios es no solo fundamento de toda verdad, sino también máximamente verdadero, es decir, en él se da una identidad lógica y ontológica absoluta, pues su ser consiste en ser conocimiento.

Se puede concluir también que el ser subsistente es máximamente perfecto y por tanto máximamente apetecible. Por eso es necesario afirmar que Dios es el bien absoluto sin mancha alguna de imperfección. En este sentido, es también «el primer apetecido» no solo de toda criatura, sino incluso de sí mismo: la criatura no puede no estar dirigida a Dios, y Dios no puede no amarse a sí mismo, aun cuando lo haga libremente (súper-libertad).

Por último, hay que decir que Dios es absolutamente inmutable (cualquier cambio o movimiento implica paso de la potencia al acto, lo cual no puede darse en quien solo es acto), que carece de medida (inmensidad y ubicuidad), pues él es medida de todo y que también es eterno. Al hablar aquí de eternidad no debemos imaginarla como una duración indefinida, pues formalmente hablando, la eternidad se define como «la posesión totalmente simultánea y perfecta de la vida interminable»[339].

8.4. EL CONOCIMIENTO DE DIOS

8.4.1. La vida divina

Santo Tomás trata de la vida divina después de haber demostrado que en Dios hay conocimiento (nosotros invertiremos el orden para dar un marco más amplio al problema). Aunque nos pueda resultar extraño, es perfectamente lógico, pues el conocimiento no es sino la máxima manifestación de la vida. Por eso, dado que en Dios se identifica el ser, la esencia y su operación (en otras palabras, Dios es entender), es necesario no solo que Dios sea viviente, sino que sea la misma vida. Esto no significa que tengamos que predicar unívocamente la vida de Dios y de las criaturas, pero es necesario mantener que lo que designamos como perfección en los vivientes preexiste en grado sumo en Dios.

Antes de tratar de las distintas operaciones de Dios (conocimiento y amor), puede ser útil situar estas operaciones en el marco más amplio de la vida divina, porque tal como la plantea santo Tomás, da luces para comprender la manera en que se realizan las operaciones divinas. Por eso hay que tener presente para salvar la trascendencia de Dios no solo que su operación es máximamente autárquica (procede plenamente de sí mismo; →4.1), sino también que lo que procede de dicha operación vital es completamente inmanente (→6.3.4).

8.4.2. El objeto del conocimiento divino

Ya hemos visto anteriormente que la intelectualidad se funda en la inmaterialidad (→7.2.2), pues en la medida en que un ente está inmune de la materia, es capaz de integrar en su síntesis existencial la forma de la otra cosa, es decir, en la medida en que accede a un más alto grado de ser es apto para existir según otra forma. Habiendo establecido esto, santo Tomás concluye fácilmente que en Dios hay ciencia (el más perfecto de los conocimientos), pues él es máximamente inmaterial[340].

Pero ¿qué conoce Dios? A modo de respuesta inmediata hay que decir que como objeto primario a sí mismo y como objeto secundario el mundo, es decir, todas las cosas que no son él. Subyacen, sin embargo, dos polémicas a las que Santo Tomás tuvo que responder. La primera parte de esta afirmación era negada por los neoplatónicos y la segunda por los comentaristas de Aristóteles.

Al afirmar santo Tomás que Dios se conoce a sí mismo, no solo está explicitando una exigencia de fe, sino que está respondiendo desde su teoría del conocimiento de raigambre aristotélica a los planteamientos neoplatónicos. En efecto, estos sostenían que el primer principio era lo uno (el bien) donde no es posible el pensamiento *puesto que en él no hay ni alteridad ni movimiento*. Esto significa que la intelección divina solo aparece en un segundo momento, pues al implicar siempre una dualidad entre el sujeto y el objeto, Dios solo puede llegar a conocerse a sí mismo en la medida en que se opone a sí (es interesante confrontar estos planteamientos con algunas filosofías idealistas alemanas, *v.gr.,* hegelianas). Obviamente, esta postura se apoya en una deficiente y errada teoría del conocimiento, pues conocer, como ya hemos visto (→7.2.3), jamás se

define por la alteridad, sino precisamente por la más estricta unidad entre el cognoscente y lo conocido. Lo inteligible en acto es la intelección en acto[341]. Por esto Aristóteles ya había defendido que el primer principio se define esencialmente por la intelección: él es la subsistente intelección de la intelección[342], lo cual tiene importantes repercusiones ontológicas: todo lo creado está también fundado en la racionalidad. Postular por último que el autoconocimiento es algo secundario, resulta sumamente extraño, pues ¿cómo podría saber *a posteriori* que él es objeto de conocimiento si para lograrlo se ha tenido que oponer a sí?

Dios se conoce perfectamente a sí mismo, pero ¿podemos decir lo mismo respecto a las cosas que no son él, es decir, al mundo? Esta afirmación, lo mismo que la primera, está estrechamente vinculada a la fe, pues negar a Dios un conocimiento de lo creado implica negar también su providencia. Esta verdad fue pacíficamente aceptada entre los pensadores católicos, sin embargo, la introducción del aristotelismo en la universidad pareció poner en crisis esta convicción. En efecto, el filósofo en su *Metafísica* sostiene que Dios no puede conocer otra cosa distinta de sí, pues esto significaría reconocer una cierta pasividad en él: ninguna esencia creada puede informar su entendimiento, pues esto supondría afirmar que no es un entendimiento perfecto ya que dependería de algo exterior.

Santo Tomás, sin embargo, al comentar esos pasajes polémicos del estagirita, se aparta de los comentaristas de Aristóteles (quienes, aceptando quizás acríticamente su teoría del conocimiento, optaron por negar que Dios pudiera conocer el mundo) e intenta buscar el pensamiento profundo del Filósofo: lo formal en sus postulados sería demostrar que ninguna cosa fuera de él podría determinar su entendimiento, lo cual no implica que no conozca el mundo.

Para comprender esto es preciso distinguir entre objeto primario y objeto secundario. La misma esencia divina es el objeto primario del conocimiento de Dios; lo que pasa es que, al conocerse, conoce también todas las cosas sin salir de sí mismo. Por eso puede afirmar santo Tomás que Dios no ve las cosas en ellas mismas, sino en sí mismo[343]. Ahora bien, para explicar cómo puede existir en Dios el universo con todas sus determinaciones, santo Tomás recurre a algunas afirmaciones del pseudo-Dionisio, desconocidas en el pensamiento aristotélico. La causalidad eficiente de Dios nos permite afirmar que él conoce las cosas al contemplar su propia esencia, porque esta recapitula como en su fuente todas las perfecciones que constituyen el universo creado.

> Es evidente que se entiende a sí mismo perfectamente, de otro modo su ser no sería perfecto, puesto que su ser es su entender. Ahora bien, si se conoce perfectamente, es necesario que conozca también perfectamente su virtud. Pero no se puede conocer perfectamente la virtud de una cosa si no se conocen aquellas cosas a las que se extiende dicha virtud. De ahí que, puesto que la virtud divina se extiende a todas las cosas (pues, como se ha dicho, ella misma es la primera causa efectiva de todos los entes), es necesario que Dios conozca las cosas distintas a sí[344].

Surge aquí, sin embargo, un inconveniente. Dios conoce las cosas porque se conoce a sí mismo perfectamente, pero ¿de qué modo conoce a las cosas? Es claro que tiene un conocimiento propio de las cosas, es decir, que conoce perfectamente las esencias de las

cosas y no de un modo confuso, pero el conocimiento propio no se identifica con el conocimiento del singular. Conocer adecuadamente la esencia «perro» no significa que conozco este perro. Entonces podemos reformular la pregunta: ¿Dios conoce las cosas únicamente en lo esencial que puede encontrarse en ellas o también las conoce según sus determinaciones existenciales?

En la respuesta que da santo Tomás a este problema descubrimos uno de los puntos fundamentales en los que su metafísica se opone a los emanatismos aristotélico-árabes y neoplatónicos. El principio para resolver la cuestión está en comprender qué causalidad ejerce Dios sobre el mundo o hasta dónde se extiende su influjo causal, pues todo aquello que es causado por Dios es conocido por él. Para el emanatismo musulmán, la diversidad no puede provenir de la causa primera, pues de lo uno no sale sino lo uno; la diversidad por tanto es siempre producida por algo exterior al primer principio, de suerte que lo causado solo parcialmente puede atribuirse a él. Para el creacionismo, por el contrario, Dios es causa inmediata y directa de todos los entes, pues es el primer principio quien pone también la diversidad entitativa.

Esta diferencia se puede ver también en la diversa comprensión del *esse* que subyace en ambos planteamientos. Para los árabes (y para todas las filosofías esencialistas), el ser es concebido como un género supremo, como la más imperfecta de las determinaciones del ente, un substrato mínimo sobre el que se apoyan las determinaciones ulteriores. De este modo, Dios, cuyo efecto propio es el ser, solo conocería de un modo imperfectísimo las cosas: lo abarcaría todo, pero de un modo absolutamente indeterminado. Sería como si el fuego conociéndose, conociera también las cosas en lo que estas tienen de cálido, pero sin alcanzar lo que les es propio[345]. Para santo Tomás, por el contrario, el ser no es un género vacío, una determinación predicamental, sino el más profundo de los actos, aquello que actualiza toda perfección del ente. De este modo resuelve la cuestión:

> Es claro por tanto que, en las palabras citadas del Filósofo, si se considera atentamente, no está la intención de negar a Dios de modo absoluto el conocimiento de las otras cosas [distintas a él], sino que no las conoce como participando en ella, como si por ellas llegara a ser inteligente al modo como ocurre en cualquier entendimiento cuya substancia no sea su entender. Entiende todas las cosas que no son él entendiéndolas en sí mismo, en cuanto su mismo ser es el principio universal y fontal de todo ser[346].

8.4.3. Propiedades de la ciencia de Dios

Ya hemos dicho que Dios, al conocerse a sí mismo, conoce también todas las cosas que no son él; y no decimos simplemente que las conoce, sino que tiene ciencia de ellas. Es claro sin embargo que la ciencia de Dios no es como la ciencia humana: en primer lugar, es intuitiva (y no discursiva como la nuestra), en segundo lugar, no está medida por su objeto, sino que es su causa, y por último es a la vez especulativa y práctica. Para completar este apartado relativo al conocimiento que Dios tiene del mundo, trataremos brevemente de las ideas divinas de las propiedades de la ciencia divina y luego de las ideas divinas.

Lo propio del conocimiento humano es su carácter discursivo, es decir que pasa de un acto cognitivo a otro sucesivamente. Este pasar de uno a otro se puede entender de dos

maneras: en un primer sentido, en cuanto nosotros podemos pasar de la consideración de una cosa a la consideración de otra. Así, por ejemplo, puedo estar pensando ahora en el problema de la ciencia divina y dentro de diez minutos en qué habrá para cenar. En un segundo sentido, nosotros podemos pasar al conocimiento de otra cosa causalmente, de tal modo que el segundo acto cognitivo dependa del primero. Yo puedo pensar una ley y luego deducir qué casos se comprenden bajo dicha ley. Esto es lo propio del razonamiento. Ya vimos antes (→2.1) que el razonamiento se debe a la potencialidad del conocimiento humano, que es incapaz de conocer de modo simple e inmediato toda la verdad.

Esto de ningún modo se da en Dios. Puesto que su acto de conocimiento es absolutamente simple (pues su entender y el objeto de su entendimiento son su misma esencia), es evidente que Dios no puede conocer las cosas discursivamente, sino que todo lo conoce en un único acto y en una sola especie: él mismo. De ahí que tenga una visión simultánea y nunca sucesiva de las cosas. Por eso no decimos que Dios deduzca las criaturas a partir del conocimiento de su propia esencia, sino que contemplando su esencia ve también todas aquellas cosas que participan (o pueden participar) de ella. El entendimiento divino alcanza la totalidad del universo (incluso en su realización temporal) en un eterno presente por una simple aprensión intuitiva de sí mismo.

Por otra parte, la ciencia divina es la medida del objeto: ¿qué significa esto? Nosotros cuando conocemos no causamos el objeto de nuestro conocimiento, sino que más bien, el objeto es causa de que lo conozcamos. Es verdad que el conocer como acto vital no está producido por el objeto extra mental, sino que es el propio cognoscente quien al concebir confiere una existencia intencional al objeto, pero esto solo es posible porque la cosa conocida tiene una esencia que puede informar mi entendimiento. Esto significa que yo solo conozco una cosa porque esa cosa previamente es. En Dios sucede lo contrario; no conoce las cosas porque son, sino que son porque las conoce. Por eso se dice que su ciencia es causativa.

Es preciso hacer una aclaración: la ciencia en su propia razón no incluye causalidad, pues el conocimiento no es propiamente factitivo, sino principio de la operación. También en Dios. Un artesano no hace una obra por el simple hecho de pensarla; para hacerla en todo caso tendrá que determinar su voluntad y poner los medios para llevarla a cabo, teniendo presente la idea previa que concibió de la obra. Por eso no podemos decir que todo lo que conoce existe (la creación sería necesaria y «parte» de Dios), sino únicamente aquello que conoce y quiere que exista.

Santo Tomás precisa que la ciencia divina es causa de las cosas únicamente en cuanto tiene aneja una voluntad[347], y en este sentido se llama *scientia aprobationis* (posteriormente se llamó decreto divino). Tal como observó Cayetano, esta doctrina es capital para comprender el acto creador, pues nos recuerda que todo es radicalmente inteligible porque está hecho desde la inteligencia divina. En este sentido, santo Tomás decía que el Verbo era la *ratio factitiva* de las cosas creadas.

En el a.16 de la cuestión 14 se pregunta si la ciencia de Dios es especulativa o solo práctica. Supuesto que la ciencia de Dios es productiva de las cosas que no son él, podría pensarse que es únicamente práctica (i.e. ordenada a la acción), pero esto significaría negarle a Dios el conocimiento científico por antonomasia. En la respuesta se especifica que la ciencia puede ser especulativa en tres sentidos: por razón del objeto, por el modo y por el fin. Bajo el primer sentido, una ciencia es especulativa si su objeto de conocimiento no es producible; en el segundo, se llama especulativa según cómo se conoce un objeto, es decir, que no se conoce en orden a la producción; por razón del fin, según lo que persigue el sujeto.

> Según esto hay que decir que Dios de sí mismo solo tiene ciencia especulativa, pues él mismo no es operable. De las cosas, sin embargo, tiene ciencia especulativa y práctica. Especulativa, por una parte, en cuanto al modo, pues aquello que nosotros conocemos en la realidad especulativamente definiendo y dividiendo, esto Dios lo conoce mucho más perfectamente. Pero de aquellas cosas que se pueden hacer, pero que en ningún tiempo se hicieron, no tiene ciencia práctica, en cuanto que la ciencia práctica se llama así por el fin. Pero sí tiene ciencia práctica de aquellas cosas que en algún tiempo hace. Pero las cosas malas, aunque no sean operables para él, caen sin embargo bajo su ciencia práctica, como también las cosas buenas, en cuanto las permite o las impide o las ordena [a las buenas]; del mismo modo que la enfermedad cae bajo la ciencia práctica del médico, en cuanto por su arte puede curarla[348].

8.4.4. Las ideas

Santo Tomás prolonga su estudio sobre el conocimiento divino abordando la cuestión de las ideas. Fue Platón quien postuló la existencia de ideas como formas subsistentes e inmutables, modelos de las realidades corporales. El mundo sensible no sería sino un reflejo (o sombra) del mundo arquetípico y paradigmático de las ideas, una mera copia ejecutada por el demiurgo[349]. Es verdad que Platón vio los muchos problemas que implicaba esta teoría[350], pero fue sobre todo Aristóteles quien demostró su falsedad, entre otras cosas porque privaba a las cosas de consistencia y operatividad propias.

La teoría de las ideas, sin embargo, ejerció un gran influjo en muchos pensadores de los primeros siglos. Esta teoría pasó luego al pensamiento cristiano, sobre todo por la interpretación que de ella hiciera Filón, vinculándola con el tema del Logos divino. En oriente sobre todo por las reflexiones del pseudo-Dionisio el Areopagita; y en occidente, por san Agustín que incorporó algunos elementos platónicos y neoplatónicos en su pensamiento, tanto cuanto lo permitía la fe[351]. De este modo aceptó la teoría de las ideas platónicas, pero postuló su existencia de diverso modo. Santo Tomás, por su parte, lejos de conceder simplemente la existencia de las ideas, asume las reflexiones agustinianas y demuestra en la q.15 su necesidad. Pero ¿qué son las ideas? Santo Tomás explica que las ideas son las formas de las cosas que existen fuera (*praeter*) de dichas cosas. Y tienen una doble función: por una parte, son los ejemplares desde donde un artesano hace una obra, y por otra son en el sujeto cognoscente el principio de conocimiento.

Afirmar que las ideas preexisten en Dios significa reconocer que ha hecho las cosas *secundum intentionem*, es decir, que lo creado no procede necesariamente de él, sino según un proyecto. Pero no podemos pensar que las ideas existan en la mente divina como determinando su entendimiento (como si fuera un gran catálogo de todas las

esencias posibles), pues las ideas son la misma esencia divina, que Dios conoce como variablemente participable.

Desde esta perspectiva, es posible también plantear como en su fuente el problema de lo uno y lo múltiple. En efecto, para explicar la pluralidad que existe en el universo, no es necesario recurrir a intermediarios que introduzcan la dualidad en el proceso creativo (como postulan los sistemas emanatistas), sino que basta reconocer que la pluralidad y distinción de las cosas se encuentra en la simplicidad de la esencia divina, en cuanto es participable de múltiples modos. En este sentido santo Tomás afirma que hay pluralidad de ideas (están al nivel objetivo), pero solo una esencia.

Dios al crear comunica de un modo determinado su actualidad, es decir, participa en un grado finito su actualidad. Aquí descubrimos el ejemplarismo divino: un gato es tal porque su esencia es conforme a la idea divina de gato, es decir, su esencia es una medida determinada y finita de la actualidad de Dios. Pero aquí podemos postular «otro ejemplarismo». *La criatura se parece por una parte a tal idea divina, pero por otra se parece también a la esencia divina*. En efecto, una esencia imita adecuadamente una idea, pero tal esencia no tiene realidad sino en cuanto actualizada por el ser. El ser es el acto último por el cual la cosa adquiere consistencia, y tal acto no está propiamente en la línea de una determinación, sino más bien en la línea de lo perfectísimo, y por eso puede decirse que tiene como ejemplar no una idea divina, sino la misma esencia divina que es el *Ipsum esse subsistens*.

8.4.5. ¿Hasta dónde llega la ciencia divina?

Ya hemos visto que Dios conoce todo lo que existe porque todo procede de él. Sin embargo, santo Tomás se pregunta también si Dios conoce las cosas que no son, es decir, los no-entes. Para responder a esta cuestión introduce una distinción clave: algo puede ser en acto o en potencia. Ahora bien, aquello que está en potencia de algún modo participa del ser, en cuanto que posibilidad de ser. Por eso puede responder el Aquinate diciendo que Dios conoce todo aquello que es en acto, pero también todo aquello que es posible de ser, es decir, todo aquello que no encierra contradicción. En otras palabras, todo aquello que de algún modo participa del ser, es conocido por Dios, porque Dios es infinitamente participable.

Pero aquí es preciso hacer otra distinción: entre aquellas cosas que pueden ser, algunas han existido, existen o existirán en el futuro (los dinosaurios, los caballos o el Anticristo), mientras que otras jamás han existido, ni existen ni existirán. Santo Tomás afirma que de las primeras Dios tiene ciencia de visión, mientras que de las cosas que solo permanecen como posible tiene ciencia de simple inteligencia. Esta cuestión puede parecer una pura discusión escolástica, pero es de capital importancia para pensar rectamente la relación entre el Creador y la criatura. En efecto, si Dios solo conociera aquellas cosas que han existido, existen o existirán, habría que concluir que la creación agota el pensamiento divino o que hay una perfecta simetría entre Dios y sus criaturas. La trascendencia divina quedaría gravemente comprometida, pues en último término la

creación no sería sino el autodesenvolvimiento de la esencia divina. La distinción antes mencionada, por el contrario, garantiza la independencia y libertad de Dios frente a lo creado: él no ha quedado ligado a ningún modelo del universo. Aunque formulado en términos diversos, un planteamiento semejante resurgió en tiempos de la ilustración al postular que Dios había creado el mejor de los mundos posibles. La Iglesia, por el contrario, respondió que había creado un mundo sustancialmente bueno, pero que la creación no puede agotar las posibilidades de la esencia divina.

Otro de los problemas que se resuelve en esta cuestión (en línea con lo visto anteriormente: →8.4.2) es el conocimiento que Dios tiene del singular o individuo material. Singular es aquello que se opone por definición a universal. Un universal es un concepto que puede predicarse indefinidamente de muchos sujetos, mientras que el singular se define por su incomunicabilidad. El problema surge cuando constatamos que el individuo material es incognoscible intelectualmente precisamente en razón de su materia que lo individúa.

Santo Tomás responde diciendo, en primer lugar, que debe mantenerse por fe que Dios conoce perfectamente también el singular material y, en segundo lugar, afirmando que lo conoce intelectualmente, pero no como podría conocerlo un entendimiento finito. Dios conoce a este singular con esta materia (puesto que esta materia es lo que constituye este singular) porque él es su causa. Esto significa que Dios no conoce las cosas singulares como deduciéndolas de principios más generales, sino que las conoce precisamente en su singularidad porque lo singular que posee ella también tiene su fuente en Dios. Esto es una de las novedades más radicales del pensamiento cristiano, pues supone en último término la superación de todo dualismo maniqueo: la materia no es lo otro de Dios, sino que procede de Dios como concreada (de hecho, es la expresión más débil del ser divino).

8.4.6. Conocimiento divino y libertad humana

Resta tratar uno de los problemas que más perplejidad causa en torno a la ciencia divina: el conocimiento de los futuros contingentes, sobre todo el conocimiento de los actos libres de la criatura espiritual. Es un dato de fe que Dios conoce con certeza todo el futuro con detalle (de una sola mirada lo abarca todo), lo cual incluye el conocimiento de todas las acciones malas o buenas que hará libremente el hombre. Ahora bien, es también un dato de fe que la presciencia divina no impone ninguna necesidad al comportamiento libre del hombre. Dios sabe desde toda la eternidad que Pedro negará a Cristo y, sin embargo, Dios no ha causado la negación de Pedro. Dios conoce «con antelación», pero no condiciona el obrar de la criatura libre: ¿cómo conciliar estas dos afirmaciones? De algún modo esto se resuelve volviendo a recordar que todo aquello que de algún modo existe es conocido por Dios porque él es su causa. Pero conviene hacer algunas distinciones.

En primer lugar, hay que explicar cómo conoce Dios lo contingente. Contingente es aquello que no se encuentra totalmente determinado o programado en su causa, es decir,

puede ser o no ser, pues no incluye ninguna necesidad. La contingencia, en este sentido, es una propiedad (modalidad) de un tipo de entes. Ahora bien, nosotros podemos considerar lo contingente en sí mismo (en cuanto presente) o en su causa precedente. Si atendemos al primer sentido, hay que decir que es algo ya determinado que presenta una cierta necesidad: que Sócrates se siente es algo contingente, pero una vez sentado es necesario que esté sentado. Y según este punto de vista, se puede tener un conocimiento totalmente cierto de un evento contingente porque de hecho tal evento se produce en el presente. Nuevamente, si veo a Sócrates sentado tengo un conocimiento cierto de que está sentado (a menos que tenga problemas visuales o me encuentre bajo efectos alucinógenos).

En relación a la causa próxima, hablamos de necesidad absoluta si el efecto está perfectamente contenido en ella, lo cual es incompatible con la contingencia. Hablamos por el contrario de necesidad condicional cuando en relación a la causa es algo totalmente extrínseco. Es el caso de ver a Sócrates sentado, que en nada cambia al hecho, pero que supone una cierta necesidad: si está sentado no puede no estarlo. Esta necesidad relativa es algo consecuente en cuanto que sigue al acto o al hecho, es decir, no lo causa, y por tanto es perfectamente compatible con la contingencia de tal hecho.

Podemos conocer, por tanto, con certeza algo contingente cuando se produce o se ha producido; el problema surge cuando nos preguntamos por los futuros contingentes. Es verdad que existen algunos eventos futuros que son contingentes, pero que están de algún modo contenidos en su causa próxima, de tal manera que se producirán siempre y cuando un factor extrínseco no lo impida, es decir, *ut in pluribus*. Pero existen también otros eventos futuros que de ningún modo se contienen en su causa y jamás se pueden «deducir» de ella. Es el caso de los actos libres. Son totalmente impredecibles, aun cuando puedan existir condicionamientos de muy diverso tipo. El futuro en cuanto futuro es por su propia naturaleza incognoscible. Entonces, ¿cómo puede Dios tener ciencia del futuro?

> Aunque las cosas contingentes alcancen su acto sucesivamente, Dios, sin embargo, no conoce sucesivamente dichas cosas contingentes como nosotros, sino simultáneamente en su ser, ya que su conocimiento está medido por la eternidad, lo mismo que su ser; la eternidad, por su parte, existe toda simultáneamente, abarcando todo el tiempo. De ahí que todas las cosas que están en el tiempo son para Dios presentes desde toda la eternidad, no solo en la medida en que tiene presentes las razones de las cosas, como algunos postularon, sino también porque su intuición se vuelva sobre todas las cosas desde toda la eternidad en cuanto son en su presencia. De ahí que sea evidente que Dios conoce también infaliblemente las cosas contingentes, en cuanto caen bajo la mirada divina según su presencia, aun cuando sean eventos contingentes futuros en comparación a sus causas[352].

Santo Tomás utiliza el siguiente ejemplo: si nosotros nos encontramos en un desfile militar veremos sucesivamente los diversos cuerpos del ejército. Sin embargo, si un observador se colocara en lo alto de un monte, vería también el ejército, pero sería capaz de abarcarlo totalmente con una mirada, sin que eso eliminara el carácter sucesivo del desfile. Dios se encuentra en un orden diverso al de la criatura, y por eso puede abarcar simultáneamente en su mirada todo su correr temporal; tiene una visión sinóptica del pasar del tiempo. Es importante notar que cuando hablamos de presciencia divina no

podemos pensarla en términos temporales, pues esto supondría introducir categorías finitas en Dios.

8.5. LA VOLUNTAD DIVINA

8.5.1. Difusividad del bien

La argumentación de santo Tomás para demostrar que en Dios hay voluntad es relativamente sencilla una vez que se ha demostrado previamente que en él hay conocimiento. En efecto, si afirmamos que Dios se conoce perfectamente (incluso más, Dios es su propio conocimiento), debemos afirmar consecuentemente que también se ama a sí mismo, toda vez que es propio de la forma poseer una inclinación consiguiente a ella. Y la inclinación en los cognoscentes sigue a su forma particular que es el objeto conocido.

Ahora bien, puede resultar más complejo argumentar lo que constituye el principio que soporta el silogismo. En efecto, lo que subyace a esta demostración es la idea de que el bien es difusivo, o más precisamente, que «pertenece a la razón de la voluntad que el bien que posee lo comunique a otros en la medida en que sea posible»[353]. En otro lugar de su obra podemos encontrar una formulación casi idéntica pero referida formalmente al ser: «es de la naturaleza de cualquier acto el comunicarse a sí mismo en la medida en que sea posible»[354]. Esto nos sitúa ya en el nivel que nos permite comprender el sentido de este axioma.

En efecto, la afirmación sobre la difusividad del bien no puede ser pensada únicamente en una relación acto-potencial, pues esta perspectiva, aunque verdadera, no da razón del problema. Pensar que el bien es difusivo únicamente porque se constituye como término de cualquier movimiento no justifica en último término por qué un agente tiende a comunicar la perfección que posee. En efecto, la difusividad del bien pensada en esta línea descansa sobre la noción de causa final como aquello que es perfectivo de lo imperfecto, y por tanto tiene razón en sí mismo de apetecible. Según este sentido la difusividad del bien quiere significar que todo movimiento se dirige hacia un bien, precisamente porque su actualidad antecede a la potencia.

El problema que nos encontramos, sin embargo, es que los textos en que se habla de la comunicatividad del acto parecen argumentar no en la línea de una causalidad final, sino eficiente, y no suponen tanto un establecimiento de la cuestión en términos acto-potenciales, cuanto una mirada simple sobre el agente como poseedor de una perfección. Es claro que el agente en acto puede comunicar algo semejante a sí toda vez que hay un sujeto receptor potencial que pueda asemejarse al agente, pero lo que interesa es saber por qué el agente tiene una inclinación a producir lo semejante a sí.

Aunque la respuesta exigiría un largo desarrollo, podemos decir que esta comunicación se debe (aunque parezca algo tautológico) a la misma actualidad del agente. Esto quiere decir que un agente comunica su actualidad no solo porque puede hacerlo, sino porque ha captado justamente que lo que posee es algo perfecto y que

puede «multiplicarlo» en el universo por su comunicación. Para resumir, la comunicatividad se soporta en el principio básico que afirma que es bueno que las cosas sean.

Esto se ve muy claramente en los movimientos voluntarios. En efecto, el apetito racional no se dirige únicamente a adquirir aquello que no posee, sino que sobre todo tiende a comunicar la propia perfección porque ha comprendido que el bien propio es una perfección que puede transmitir al otro. En este sentido es sobre todo en el apetito racional donde podemos observar con mayor claridad en qué consiste la difusividad de bien, porque en su propia naturaleza tiende a comunicar, porque ha captado primeramente la razón de bondad de aquello que transmite.

Ahora bien, lo particular de la difusividad voluntaria es que apetece comunicar justamente porque ha captado que el otro guarda una semejanza proporcional con el propio yo. De algún modo, la comunicatividad perfecta de la voluntad exige que la comunicación sea una entrega completa del propio sujeto a otro que puede recibir en igualdad de condiciones, y por eso la amistad es como la síntesis de la difusividad del acto (→6.8).

8.5.2. Amor creador

Si en Dios hay conocimiento, necesariamente hay también voluntad. Y como Dios es absolutamente simple, también podemos decir que es subsistente amor del bien, o en palabras de san Juan, Dios es amor (1Jn 4, 16). Puesto que Dios es totalmente acto, sin mezcla alguna de potencia, es preciso decir que su acto voluntario se identifica con la misma esencia. Ahora bien, si afirmamos que todo acto es difusivo, parece que habría que concluir que el acto de amor de Dios a sí mismo no es libre, lo cual parece repugnar a la misma noción de amor. Santo Tomás, y muchos comentaristas con él, responde diciendo que es verdad que Dios no puede no amarse, pero esto no significa que no sea un amor libre, pues está situado en otro nivel.

En Dios se da una libertad, pero es una libertad eminente, porque siendo el supremo bien se ama a sí mismo movido por su misma bondad, pero sin ninguna coacción ni externa ni interna, y todo lo demás en orden a sí. Obviamente esto no significa que en Dios se dé una especie de egoísmo trascendental, pues un amor desordenado solo puede aparecer cuando presuponiendo un orden jerárquico de bienes, la voluntad no se dirige al principal, cosa que evidentemente no se da en Dios. Del mismo modo que Dios se conoce perfectamente a sí mismo y todas las cosas en él, así también se quiere perfectamente a sí mismo y todas las cosas en sí. Esto significa que quiere todas las cosas hacia sí mismo, pero no para poseerlas (pues por la creación *non melioratus est Deus*), sino justamente para comunicarles su perfección. Por eso, cuando decimos que todo ha sido creado para mayor gloria de Dios, justamente lo que queremos decir es que Dios quiere constituirse bien de todo lo creado.

Por otra parte, esta misma difusividad del bien divino da razón de todo el mundo creado, sin que esto imponga ninguna necesidad ni física o moral a la creación respecto

de Dios. Es muy importante comprender que el universo no es una emanación de la divinidad, sino que procede de la absoluta libertad de la voluntad divina. Es verdad que la inteligencia por sus propias fuerzas podría llegar a comprender que el Creador y la criatura no se confunden, aunque ha sido exclusivo patrimonio del pensamiento judeocristiano afirmarlo con claridad. De hecho, el mismo santo Tomás dice en un momento que «el conocimiento de las divinas personas nos fue necesario para sentir rectamente sobre la creación de las cosas, pues al decir que Dios todo lo hizo por su Verbo, se excluye el error de los que sostenían que Dios produce las cosas por necesidad de naturaleza»[355].

Puesto que Dios es acto puro, su potencia activa no está determinada a algo uno, sino que está perfectamente acabada en sí misma o, en otras palabras, se da en una perfecta autoposesión. Por eso, lo que Dios hace no puede depender de algo distinto de sí mismo, sino que procede completamente de su infinita perfección según la determinación de su voluntad e inteligencia. Como afirma santo Tomás «puesto que el ser divino no está determinado [i.e. limitado], no puede ser que obra por necesidad natural».

Para comprender bien cómo es este amor divino, debemos tener presente una diferencia radical respecto a cualquier amor creado. En efecto, cuando un ente finito ama una cosa, este acto supone siempre que la voluntad se ha movido atraída por la bondad de la cosa, es decir, tiene siempre un carácter pasivo en la medida en que sigue a la actualidad del objeto (aun cuando sea un movimiento de acto a acto). En Dios, por el contrario, su amor es absolutamente activo, pues no se mueve por la bondad de las cosas, sino que su amor funda su bondad. En otras palabras (y sin caer en ningún tipo de voluntarismo nominalista), Dios no ama las cosas porque sean buenas, sino que las cosas son buenas porque las ama. Por eso el amor de Dios es constituyente, mientras que el amor humano depende de lo otro.

> Nuestra voluntad no es causa de la bondad de las cosas, sino que por ella se mueve como a su objeto. Nuestro amor, por el que queremos el bien a alguien, no es causa de la bondad del mismo, sino que, por el contrario, es su verdad (ya verdadera ya aparente) la que provoca nuestro amor por lo que lo queremos que conserve el bien que posee y alcance el que no tiene. Pero el amor de Dios infunde y crea la bondad de las cosas[356].

De aquí se sigue necesariamente que todo aquello que Dios quiere se cumple necesariamente, precisamente porque la voluntad de Dios es la que hace ser las cosas. De aquí no se sigue obviamente que todo lo que ocurra en la tierra esté predeterminado, pues la voluntad de Dios es capaz de producir infaliblemente unos efectos sin que imponga necesidad a la causa, pues es capaz también de producir el modo por el cual se tienen que producir tales efectos. Así, por ejemplo, que esta semilla haya devenido árbol o que yendo a la plaza haya encontrado un amigo, es algo contingente, pero eso no quiere decir que esté fuera de la voluntad de Dios, pues Dios ha querido que se produjera de ese modo.

Esto sobre todo es importante tenerlo presente al momento de pensar los actos libres del hombre, pues no podemos decir que nuestra voluntad sea simplemente una ilusión de una voluntad superior. Nuestros actos son verdaderamente nuestros y tienen su origen en

nosotros con toda la contingencia que eso supone, sin que por ello tengamos que postular un misterioso ámbito que escapa a la causalidad divina.

Por otra parte, el amor de Dios es un amor que tiene libres preferencias. Es decir, no ama a todos por igual, sino que a unos los ama más que a otros (en cuanto quiere algún bien para otro), sin que esto suponga ninguna disminución de la criatura, pues a cada una la ama tanto cuanto pueda ser amada y a todas las ama con un mismo acto de voluntad. Volvemos al principio de antes: el amor de Dios antecede a la criatura, de tal modo que lo que la criatura tiene, de Dios lo ha recibido (tanto en el nivel natural como sobrenatural). Por eso también puede afirmarse que Dios ama a los mejores, no porque la perfección le haya movido a eso, sino debido a que si tiene más es porque Dios le ha querido dar más[357], es decir, son mejores porque son más amados, no son más amados porque son mejores. Donde mejor se puede ver esto es en la santísima Virgen María, pues a ella Dios quiso llenarla completamente de sus dones, no porque ella lo hubiera antes merecido, sino por su infinita misericordia.

8.5.3. Justicia y misericordia

Santo Tomás completa su estudio sobre la voluntad divina tratando los dos actos en que mejor se manifiesta su modo de obrar divino: la justicia y la misericordia. Puede resultar desconcertante la elección justamente de dos atributos que a primera vista nos parecen contrarios. Pero el Doctor Angélico lo hace con toda intención, en primer lugar, porque responde de este modo a lo que las Escrituras nos han dicho de Dios (no olvidemos que estamos siguiendo una obra de teología), pero sobre todo porque al estudiarlas detenidamente aparece con fuerza lo más radical del amor de Dios: es absoluta comunicación de su bondad.

Como ya hemos dicho más arriba (→5.8.2) la justicia consiste en dar a cada uno lo que le es debido. Según esta definición, *stricto sensu*, Dios no guarda relación de justicia con ninguna de sus criaturas, pues a ninguna debe nada. Por eso afirma santo Tomás que, si hemos de predicar la justicia de Dios, hemos de afirmar que por analogía podemos decir que en él se da justicia distributiva, en cuanto da a cada parte aquello que le conviene para el recto orden del universo. La justicia de Dios aparece aquí como la de un padre respecto a los miembros de su casa. Esta idea de justicia responde al más elemental sentido religioso del hombre, que espera que las acciones del hombre en esta vida sean premiadas o punidas justamente.

Así, la justicia de Dios se manifiesta en primer lugar en una acción comunicativa que da a cada uno todo aquello necesario para que pueda conseguir su fin. Dios no se debe a la criatura, pero ha querido someterse a la racionalidad del mismo orden que ha creado. En segundo lugar, se manifiesta en los premios que concede a aquellos que han obrado rectamente, siguiendo la misma lógica que en el caso anterior. Y, por último, aunque es quizás lo que primero se nos presenta como signo de justicia, aparece con claridad cuando castiga el mal. Esta forma de justicia es la respuesta de Dios frente al pecado: en efecto, la ira divina es precisamente un movimiento que nace de la detestación del mal y

que se dirige no contra el pecador, sino contra el pecado, precisamente para restablecer el orden perdido. Esta justicia vindicativa sigue también el mismo movimiento que las otras dos, pues nace precisamente de esa comunicatividad de la voluntad divina que quiere hacer que las cosas sean.

En Dios, por otra parte, también existe en grado sumo la misericordia, pero como afirma el Aquinate, no como pasión, sino como efecto. Es evidente que en Dios no se puede dar un movimiento sensible de tristeza frente al mal del otro, pero sí se da formalmente el efecto de lo que dicha pasión produce en nosotros: firme elección de desterrar la miseria ajena. En Dios, su misericordia nace completamente de su voluntad, del deseo de sacar del mal a la criatura[358], y por ello hablamos de misericordia cuando Dios derrama sus perfecciones en la criatura desterrando sus defectos y carencias.

Para mostrar la profunda coherencia entre la justicia y la misericordia conviene citar íntegramente a santo Tomás:

> Dios actúa misericordiosamente, no haciendo algo contrario a su justicia, sino obrando algo superior a la justicia; como si alguno al que se le deben cien denarios alguien le da doscientos de los suyos, esto no es contra la justicia, sino obrar misericordiosa y liberalmente. Y lo mismo si alguno perdona las ofensas recibidas, pues quien perdona, en cierto modo dona algo, de ahí que el Apóstol diga *donaos mutuamente, como Cristo se donó a vosotros*. De ahí que sea patente que la misericordia no suprime la justicia, sino que es como la plenitud de la justicia. Por eso dice Santiago que *la misericordia supera el juicio*[359].

E incluso, mirando más atentamente, hay que decir que la misericordia no solo supera la justicia, sino que la funda, pues incluso lo que Dios ha querido darnos congruentemente presupone siempre una comunicatividad primera de ningún modo debida. Por eso, para pensar y comprender todo el orden de cosas dado, es «necesario llegar a algo que solo dependa de la bondad de la divina voluntad»[360].

En una perspectiva sapiencial y teológica, santa Teresita del Niño Jesús lo expresó con profunda y genial radicalidad al explicar su *caminito*. Hablar de la misericordia de Dios significa descubrir que Él lo funda todo y que ha querido volcarse plenamente sobre la criatura racional. Nuestra miseria lejos de repugnarle produce en él un movimiento que desea llenarla y colmarla. «Lo que le agrada [a Dios] es verme amar mi pequeñez y mi pobreza, es la esperanza ciega que tengo en su misericordia»[361]. Por eso santa Teresita al hablar de pequeñez quería decir justamente eso: que somos muy pobres y que debemos reconocer nuestra absoluta dependencia respecto a Dios en todos los órdenes. Una miseria que se abre a Dios mueve máximamente su voluntad.

Por eso la verdadera pobreza surge en una perspectiva teologal y es sobre todo un término relativo a Dios. Consiste en reconocer que ante nuestro Señor no tenemos nada que presentar, porque no hay nada creado que pueda ser proporcional al don del Creador. Sin embargo, esto lejos de ser motivo para desalentarse, puede ser causa profunda de la más grande alegría. Cuando hemos comprendido el amor que Dios nos tiene y que nos ha adoptado como verdaderos hijos suyos, nuestra pobreza amada se transforma en alegría del Padre, porque implica amar la abundancia divina que quiere siempre y ante

todo llenar nuestro vacío. Ser pequeño significa reconocer la propia nada y esperarlo todo de Dios, tal como un niño pequeño lo espera todo de su padre.

8.6. BIBLIOGRAFÍA

BONINO, S.-TH., *Dieu, « Celui qui est »*, Parole et Silence, Paris: 2016.

GARRIGOU-LAGRANGE. R., *Dios II. Su naturaleza*, Palabra, Madrid: 1980.

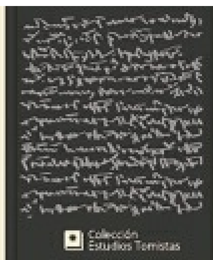
GONZÁLEZ, A. L., *Teología Natural*, Eunsa, Pamplona: 2008.

JOURNET, C., *El mal*, Rialp, Madrid: 1965.

---

331. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *BDT* 3, q. 5, a. 4, corp.
332. Id., *STh* I, q. 2, proem.
333. Id., *STh* I, q. 2, a. 1, ad 1.
334. TOMÁS DE AQUINO, *STh* I, q. 2, a. 3, corp.
335. *CF* 223.
336. TOMÁS DE AQUINO, *STh* I, q. 61, a. 3, ad 2.
337. Reginald GARRIGOU-LAGRANGE, *Dios II. Su naturaleza* (Madrid; Palabra, 1980), p. 33.
338. *CF* 219.
339. TOMÁS DE AQUINO, *STh* I, q. 10, a. 1, corp.
340. Cf. Id., *STh* I, q. 14, a. 1, corp.
341. Cf. ARISTÓTELES, *DA* III, 4; 430 a 3.
342. Cf. Id., *Met* XII, 9; 1074 b 34.
343. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De Ver* q. 2, a. 3, ad 5.
344. Id., *STh*, I, q. 14, a. 5, corp.
345. Cf. Id., *De Ver* q. 2, a. 4, ad 3.
346. *De Subst* c.14.
347. Id. *STh* I, q. 14, a. 8, ad 1.
348. Id., *STh* I, q. 14, a. 16, corp.
349. Cf. PLATÓN, *Fedón* 100a – 100d; *Timeo* 28a – 29b.
350. Cf. Id., *Parménides* 130 a – 135d.
351. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *STh* I, q. 84, a. 5, corp.
352. Id., *STh* I, q. 14, a. 13, corp.
353. Id., *STh* I, q. 19, a. 2, corp.
354. Id., *De Pot* q. 2, a. 1, corp.
355. Id., *STh* I, q. 32, a. 1, ad 3.
356. Id., *STh* I, q. 20, a. 2, corp.
357. Id., *STh* I, q. 20, a. 4, corp.
358. Cf. Id., *STh* II-II, q. 30, a. 4, corp.
359. Id., *STh* I, q. 20, a. 3, ad 2.
360. TOMÁS DE AQUINO, *STh* I, q. 21, a. 4, corp.
361. Teresa DE LISIEUX, *Cta*. 197.

ÍNDICE

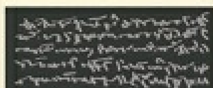


TOMÁS DE AQUINO

Un pensamiento siempre actual y renovador

Francisco Canals Vidal

EDICIONES
COR
IESU



Tomás de Aquino

Canals Vidal, Francisco

9788418467004

306 P�ginas

C�mpralo y empieza a leer

"Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador" es un conjunto de trabajos escritos por el profesor Dr. Francisco Canals Vidal, ampliamente conocido en el mundo académico, para ser publicados en Internet, en la página de la RIIAL (Red Informática de la Iglesia en América Latina). En esta obra Canals ofrece, de un modo claro y asequible, una profunda síntesis del pensamiento de santo Tomás de Aquino para el hombre de nuestro tiempo que busca y ama la verdad.

C�mpralo y empieza a leer

Índice